

INHALT DES JAHRGANGS 1991

Trierer Theologische Zeitschrift 1991

PASTOR BONUS

100. Jahrgang



V106a

1832 P 418

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer Theologische Zeitschrift 1991

PASTOR BONUS

100. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag
im Paulinus-Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGS 1991

I. Aufsätze

ECKERT, Jost: „Ich ermahne euch bei der Sanftmut und Milde des Christus“ (2 Kor 10, 1) — Zur pastoralen Strategie des Apostels Paulus	39—55
FEILZER, Heinz: Das „Pastor bonus“-Motiv in Kirche und Pastoraltheologie. Geschichtliche Erinnerungen — Gegenwärtige Perspektiven	243—259
FISCHER, Norbert: Augustins Weg der Gottessuche („foris, intus, intimum“)	91—113
HAAG, Ernst: Das Immanuelzeichen in Jesaja 7	3—22
HEINZ, Andreas: Der Psalm vom Guten Hirten (Ps 23) in der erneuerten Meßliturgie	289—306
KNOBLOCH, Stefan: Seelsorge als Mystagogie — Zur Hermeneutik des pastor bonus, der „pastor bona“ unter den heutigen Verhältnissen in Kirche und Gesellschaft ...	260—275
KREMER, Klaus: Mystische Erfahrung und Denken bei Plotin	163—186
LENTZEN-DEIS, Wolfgang: Der „pastor bonus“ und die kirchlichen „pastores“ — Gedanken des Nikolaus von Kues über die Hirtenaufgabe der Pfarrer in einer Homilie über Joh 10, 1—18	276—288
MENDE, Theresia: „Wen der Herr liebhat, den züchtigt er“ (Hebr 12, 6) — Der alttestamentliche Hintergrund von Hebr 12, 1—11; 1, 1—4; 2, 6—10	23—38
REINHARDT, Klaus: Christus, der „kleine“ Hirte — Pastorale Christologie bei Johannes vom Kreuz und Luis de León	114—125
RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona: Der Rechtsschutz des Asyls im Kirchenrecht — Zur Motivation und Rezeption des kirchlichen Asylrechts	126—142
SAUSER, Ekkart: Zur Geschichte und Ikonographie zweier Typen von Christusikonen	81—90
SCHMITZ, Josef: Das Vernehmen und Bezeugen des „Wortes Gottes“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil	205—221
SCHOLTISSEK, Klaus: Nachfolge und Autorität nach dem Markusevangelium	56—74
STEINRUCK, Josef: Johann Nikolaus von Hontheim — Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Kirche und Staat, Zentralgewalt und partikularer Selbständigkeit	187—204
WEIER, Reinhold: Die Situation der Predigthörer — Eine Hinführung zum Thema „Stundengebet und Predigt“	222—233

II. Kleinere Beiträge

FISCHER, Balthasar: Zum hundertsten Jahrgang	1—2
JACOB, Christoph: Zur Amtsterminologie des Johannes Chrysostomos	307—315
RONIG, Franz: Zwei Darstellungen des Gekreuzigten im Trierer Codex Egberti	161—162
SCHMIDT, Amos: Max Horkheimers Ringen um Wahrheit	143—152
SCHMITT, Michel: Maria, die Weinrebe	241—242

III. Besprechungen

ALTERMATT, Urs: Katholizismus und Moderne (Schützeichel)	153
ARENS, Edmund: Bezeugen und Bekennen (Schützeichel)	153—154
BÄCHLI, Otto: Das Alte Testament (Dahm)	157—158
BECK, Heinrich: Ek-in-sistenz (Stallmach)	154
BERTELLI, Carlo (Hrsg.): Die Mosaiken (Sausser)	319—320
BROER, Ingo / WERBICK, Jürgen: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Schmahl)	158
FRÖHLICH, Roland: Lebendige Kirchengeschichte (Sausser)	320
FUCHS, Josef: Für eine menschliche Moral (Weber)	234—235
GNILKA, Joachim: Das Matthäusevangelium II (Schmahl)	159
GOSLARER EVANGELIAR: (Sausser)	240
GRABNER-HAIDER, Anton: Befreiung durch Erinnerung (Weber)	235
HASLINGER, Herbert: Sich selbst entdecken — Gott erfahren (Schneck)	316
HAUBST, Rudolf (Hrsg.): Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues (Weier)	237—238
HONECKER, Martin: Einführung in die theologische Ethik (Weber)	236—237
KATHOLISCHE THEOLOGEN DER REFORMATIONENZEIT: (Dahm)	75—76
KNOBLOCH, Stefan / HASLINGER, Herbert (Hrsg.): Mystagogische Seelsorge (Schneck)	316—317
KRANZ, Gisbert: Was ist christliche Dichtung (Schützeichel)	80
MIDDEKE, Ulrich: Lehre und Praxis der Quäker (Schützeichel)	238
MILLAS, José M.: Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns (Dahm)	78—79
OTT, Rudi: Dialogische Bibeldidaktik (Theis)	317—319
RAUCH, Albert / IMHOF, Paul: Das Priestertum in der Einen Kirche (Schützeichel)	80
REHKOPF, Friedrich: Septuaginta-Vokabular (Haag)	159
RICKAUER, Hans-Christian: Rechtfertigung und Heil (Dahm)	77—78
RISSE, Günter: „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ (Schützeichel)	239
RÜCKSTUHL, Eugen: Die literarische Einheit des Johannesevangeliums (Schmahl)	159—160
SABBE, M.: L'Evangile selon Marc (Schmahl)	234
SCHELD, Stefan: Zur Heilsvermittlung bei Calvin (Schützeichel)	154—155
SCHENKE, Ludger (Hrsg.): Studien zum Matthäusevangelium (Schmahl)	160
SCHMIDT, Stjepan: Augustin Bea (Schützeichel)	239—240
STEMBERGER, Günter: Juden und Christen im Heiligen Land (Sausser)	156
TAUBES, Jacob (Hrsg.): Religionstheorie und Politische Theologie (Ockenfels)	155—156

SL 10/11

N 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich der
Universität Mainz

Heft 1
Januar, Februar, März 1991
100. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Balthasar Fischer, Trier
Zum hundertsten Jahrgang der Trierer Theo-
logischen Zeitschrift

Ernst Haag, Trier
Das Immanuelzeichen in Jesaja 7

Theresia Mende, Speyer
Wen der Herr liebhat, den züchtigt er (Hebr
12, 6) — Zum alttestamentlichen Hintergrund
einer christlichen Paränese

Jost Eckert, Trier
Ich ermahne euch bei der Sanftmut und Milde
des Christus (2 Kor 10, 1) — Zur pastoralen
Strategie des Apostels Paulus

Klaus Scholtissek, Münster
Nachfolge und Autorität nach dem Markus-
evangelium

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

BERICHT

Balthasar Fischer: Zum hundertsten Jahrgang	1
---	---

AUFSÄTZE

Ernst Haag: Das Immanuelzeichen in Jesaja 7	3
Theresia Mende: „Wen der Herr liebhat, den züchtigt er“ (Hebr 12, 6) — Zum alttestamentlichen Hintergrund einer christlichen Paränese	23
Jost Eckert: „Ich ermahne euch bei der Sanfmut und Milde des Christus“ (2 Kor 10, 1) — Zur pastoralen Strategie des Apostels Paulus	39
Klaus Scholtissek: Nachfolge und Autorität nach dem Markusevan- gelium	56
BESPRECHUNGEN	75

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbachstraße 17/18, D-5500 Trier

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

Dr. Theresia Mende OP, Kloster St. Magdalena, D-6720 Speyer

Prof. Dr. Jost Eckert, Albert-Schweitzer-Straße 30, D-5503 Konz

Dr. Klaus Scholtissek, Überwasserkirchplatz 3, D-4400 Münster

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus-Verlages bei.

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart
Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach
30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonne-
ment 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheini-
gung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



„Pastor bonus“

Rom, Callixtus-Katakomben, Lucina-Grufte

Zum hundertsten Jahrgang

Wenn der Jahrgang 1991 dieser Zeitschrift die Nummer 100 trägt, täuscht das über ihr wirkliches Alter; es macht sie um zwei Jahre jünger, als sie in Wirklichkeit ist. Ihr erster Jahrgang, für den die Trierer Seminarprofessoren Peter Einig und August Müller als Herausgeber zeichneten, ist der Jahrgang 1889 gewesen. Widrige Umstände haben es mit sich gebracht, daß der Jahrgang 1924 und der Jahrgang 1945 nicht erscheinen konnten. Deshalb kann erst der im 102. Jahr seit der Gründung erscheinende Jahrgang 1991 die Nummer 100 tragen.

Durch die beiden Begründer reicht die Zeitschrift in das Zeitalter der Kulturkampfpriester. Sowohl Peter Einig wie August Müller hatten ihre seelsorgliche Tätigkeit im Ausland beginnen müssen: Einig als Kaplan in Lüttich, Müller als Lehrer an einem College in Leeds in England. Nach der Wiedereröffnung des Trierer Priesterseminars im Jahre 1886 berief der neue Bischof von Trier, Michael Felix Korum, den Doktor der Theologie (Rom) Peter Einig zum Professor der Dogmatik, den Doktor beider Rechte (Löwen) August Müller zum Professor der Moraltheologie. Nur zwei Jahre nach diesem Neuanfang (die Vorbereitungen gehen bis 1888 zurück) hat das Professorenkollegium des Trierer Priesterseminars diese beiden Mitglieder zur Schriftleitung einer neuen Pastoralzeitschrift delegiert. Durch das ganze seitdem vergangene Jahrhundert ist es dabei geblieben, daß das Trierer Professorenkollegium (zunächst das des Priesterseminars, ab 1950 das der neuerrichteten Theologischen Fakultät) den bzw. die jeweiligen Schriftleiter gestellt hat. Das galt auch, als von 1931 bis 1943 die Professorenkollegien der Priesterseminare in Mainz und Limburg und ab 1964 wieder das Professorenkollegium des Katholisch-Theologischen Fachbereiches der Universität Mainz als Mitherausgeber zeichneten. Aus der langen Reihe der Schriftleiter sei wegen seiner späteren Bedeutung für die Kirche Deutschlands nur einer genannt: in den Jahren 1946 bis 1951 hat der aus dem Bistum Trier stammende und zunächst seit 1945 in Trier lehrende Pastoralprofessor, der spätere Bischof bzw. Erzbischof von Münster und Köln, Kardinal Josef Höffner (1906–1987), die Schriftleitung des nunmehr „Trierer Theologische Zeitschrift“ genannten „Pastor bonus“ im Auftrag des Trierer Professorenkollegiums wahrgenommen.

Bei diesem Neuanfang des Jahres 1946 (der erst recht als Neuanfang empfunden wurde, als vier Jahre später im Jahre 1950 das Professorenkollegium des Trierer Priesterseminars zum Professorenkollegium der neuen Theologischen Fakultät wurde) liegt der wichtigste Einschnitt in der hundertjährigen Geschichte unserer Zeitschrift. Bis dahin hatte sie bei allen oft gewichtigen theologischen Beiträgen angesehener Fachleute doch viel von einem Priester-Korrespondenz-Blatt an sich, in dem immer wieder einfache Seelsorger — nicht nur aus dem Bistum Trier — sich mit ihren berufspraktischen Fragen, aber auch mit oft wertvollen Arbeiten aus dem Gebiet wissenschaftlicher Theologie zu Wort melden konnten. Dieser (an sich beneidenswerte) Anfangszustand einer diözesan bestimmten Kleruszeitschrift konnte im so grundlegend veränderten Klima der zweiten Nachkriegszeit und bei dem Übergang der Herausgeberschaft an eine Theologische Fakultät bzw. an die Theologische Fakultät Trier und den Katholisch-Theologischen Fachbereich der

Universität Mainz nicht mehr aufrechterhalten werden. Es kam hinzu, daß die Zeitschrift sich im Wettbewerb mit den übrigen deutschen theologischen Zeitschriften der zweiten Jahrhunderthälfte, und zwar mit denen beider Konfessionen, bewähren mußte. Es blieb nichts als ein Einschnitten auf den Typ, der sich im allgemeinen auf wissenschaftliche Artikel von Fachtheologen beschränkt.

Von hierher muß man die beim Wiederanfang im Jahre 1946 nach langen Diskussionen durchgesetzte Namensänderung der Zeitschrift sehen. Die beiden ersten Herausgeber haben die Wahl des Namens „Pastor bonus“ in der Einführung zum Band 1 (1889) mit dem Hinweis auf zwei Hirtendarstellungen aus den Katakomben begründet. Die erste aus der Grabkammer der heiligen Lucina stammende Darstellung stellt den göttlichen Hirten allein mit dem Emblem des Milcheimers in der Rechten dar. Auf dem anderen (nur unvollkommen erhaltenen) Bild aus der Kallistus-Katakomba sind neben dem Guten Hirten zwei Apostel zu erkennen, die das rettende Wasser über die Köpfe der Schafe ausgießen. Vor allem in der zweiten Darstellung sahen die ersten Herausgeber so etwas wie das Programm ihrer neuen Pastoralzeitschrift mit dem Titel „Pastor bonus“. Auch der katholische Priester des ausgehenden 19. Jahrhunderts müsse inmitten der „dem Seelenheil der Gläubigen drohenden Gefahren“ ein „pastor bonus“ nach dem Bild des Guten Hirten sein¹.

Durfte man die noble priestererzieherische Intention, die demnach hinter der Namensgebung von 1889 stand, 57 Jahre später durch den Übergang zu einem nichtssagenden sachlichen Titel gleichsam Lügen strafen, zumal angesichts des erfreulichen Wiederauflebens des patrologischen Interesses in der neueren Theologie? Das war die Frage, vor die sich das Professorenkollegium des Jahres 1946 gestellt sah. Wenn es sich gegen den alten Titel „Pastor bonus“ für den Titel „Trierer Theologische Zeitschrift“ entschieden hat, dann wollte es die Intention des Jahres 1889 gewiß nicht dementieren. Es war vielmehr seine Meinung, daß man sie im gewandelten Welt- und Kirchenklima so ungeschützt in einem (dazu noch lateinischen) Titel nicht mehr ausdrücken konnte. Der spätere Trierer Bischof Matthias Wehr, damals als Regens des Priesterseminars Vorsitzender des Professorenkollegiums, hat in seinem Geleitwort zur ersten unter dem neuen Titel erschienenen Nachkriegsnummer des Jahrgangs 1946 vom Übergang zu einem „schlicht kennzeichnenden, den veränderten Zeitgeschmack entsprechenden“ neuen Namen gesprochen. Wenn er das, was hinter dem Namenswechsel stand, gelehrt hätte ausdrücken wollen (was ihm durchaus fernlag), hätte er vom wiederentdeckten Gesetz der Arkandisziplin im Sinne Dietrich Bonhoeffers sprechen können.

Trotz alledem wäre es ungerecht und unsachlich, die 55 Jahrgänge, die noch den treuherzigen Titel „Pastor bonus“ tragen, mehr oder weniger als Makulatur zu betrachten. Sie sind gerade in ihrer Buntheit eine Fundgrube für oft überraschende theologische Einsichten und Wertungen. Vor allem aber sind diese 55 Bände eine unschätzbare Fundgrube für die (ungeschriebene) Geschichte der Mentalität und Spiritualität vor allem des Trierer Klerus im ausgehenden 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

¹ Was 1889 noch nicht möglich war, kann unsere Jubiläumsnummer nach hundert Jahren leisten: sie bietet ein Foto des ersten der beiden Bilder, von denen die Herausgeber von 1889 bei der Namensgebung der Zeitschrift ausgingen; beim zweiten Bild aus der Kallistus-Katakomba verbot der unvollkommene Erhaltungszustand die Wiedergabe in unserem Kontext, obwohl erst sein Thema „Der Hirt und die Hirten“ den vollen Hintergrund der Titelgebung erkennen läßt.

Das Immanuelzeichen in Jesaja 7

Prof. Dr. Franz Mußner zum 75. Geburtstag

Die Ankündigung des Immanuelzeichens (Jes 7, 14), die M. Buber als die wohl umstrittenste Bibelstelle bezeichnet hat¹, ist bekanntlich mit einer höchst komplexen theologischen und exegetischen Problematik belastet. Stehen sich doch bei der Auslegung der Immanuelprophetie nicht nur das Messiasverständnis von Juden und Christen, sondern auch die oft weit divergierenden Forschungsergebnisse der historisch-kritischen Bibelwissenschaft bis zur Stunde einander unversöhnt gegenüber². Dennoch ist gerade dieser Dissens in Glaube und Forschung bei der Auslegung der Immanuelprophetie auch wieder eine Herausforderung für die alttestamentliche Exegese, jeweils neue Anläufe zur Interpretation der umstrittenen Bibelstelle zu unternehmen. Angesichts dieser überaus schwierigen Aufgabenstellung können jedoch die folgenden Ausführungen zur literarischen Gestalt und zur theologischen Aussage der Perikope Jes 7, 1–17 nur ein Versuch sein, die Ankündigung des Immanuelzeichens (Jes 7, 14) sowohl in ihrem Kontext wie auch auf dem Hintergrund ihrer Traditionsgeschichte ein wenig aufzuhellen³.

¹ M. BUBER, *Werke II: Der Glaube der Propheten*, München 1964, 383. BUBER, der Jes 7, 14 als authentisches Jesajawort streng historisch interpretiert, sieht in der 'almäh die Frau des Ahas und in dem Immanuel (Hiskija?) den König des Restes, aus dem sich das Gottesvolk erneuern soll. Die Intention dieser Heilsbotschaft ist jedoch an der historischen Person gescheitert (a.a.O. 383–389).

² Vgl. U. STRUPPE (Hg.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBA 6), Stuttgart 1989 und hier besonders die Einführung durch die Herausgeberin (Lit.).

³ Zu Rate gezogen wurden die Kommentare von E. JACOB, *Esaië 1–12*, Genf 1987; R. KILIAN, *Jesaja 1–12*, Würzburg 1986; O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1–12*, Göttingen 1981; A. SCHOORS, *Jesaja*, Roermond 1976; P. AUVRAY, *Isaïe 1–39*, Paris 1972; H. WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, Neukirchen 1972; W. EICHRODT, *Der Heilige in Israel. Jesaja 1–12*, Stuttgart 1960; O. PROCKSCH, *Jesaja I*, Leipzig 1930; E. KÖNIG, *Das Buch Jesaja*, Gütersloh 1926; B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, Göttingen 1922; G. B. GRAY, *The Book of Isaiah*, Edinburgh 1912; F. DELITZSCH, *Jesaja*, Leipzig 1879; dazu die Monographien von W. WERNER, *Eschatologische Texte in Jesaja 1–39. Messias, Heiliger Rest, Völker*, Würzburg 1982, und J. VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique I–II*, Paris 1977–78 sowie der Forschungsbericht von R. KILIAN, *Jesaja 1–39*, Darmstadt 1983.

I. Beobachtungen zur Literargeschichte von Jes 7, 1–17

1. Zur Literarkritik

Literarkritisch⁴ ist die in der Form eines Fremdbberichtes gestaltete Perikope Jes 7, 1–17 durch den Neueinsatz der Darstellung nach dem im Ich-Stil abgefaßten Berufsbericht des Propheten in Jes 6, 1–13 einerseits und die als Anhang gekennzeichnete Komposition verschiedener Prophetenworte in Jes 7, 18–25 andererseits als eine eigenständige Traditionseinheit ausgewiesen. Eine Aufspaltung in zwei primäre Traditionseinheiten Jes 7, 1–9 und 7, 10–17 ist nicht einsichtig zu machen, weil in dem ausdrücklich als Fortsetzung gekennzeichneten (vgl. V. 10) zweiten Abschnitt nicht nur literarisch die gleiche Redesituation vorausgesetzt wird, sondern auch thematisch die Gesamtdarstellung erst ihren Abschluß und Höhepunkt erreicht. In sich ist jedoch die Perikope Jes 7, 1–17, wie die relativ vielen Doppelungen, Spannungen und Unausgeglichenheiten verraten, literarisch keineswegs als eine originale Traditionseinheit zu begreifen.

Die den historischen Sachverhalt der Perikope Jes 7, 1–17 kurz umreißende Einführung in V. 1 deckt sich inhaltlich mit den Ausführungen in 2 Kön 16, 5, weist aber im Vergleich mit dieser Darstellung einige nicht unbedeutende Abweichungen auf. So wird in 2 Kön 16, 5 der Feldzug Arams und Nordisraels gegen Jerusalem auf dem Hintergrund der Regierungszeit des Ahas als ein neu eintretendes, und auf die Initiative Rezins zurückgehendes, aber im Scheitern von Aram und Nordisrael zusammen verantwortetes Unternehmen geschildert, das zu einer Bedrängnis des Königs von Juda in seiner belagerten Hauptstadt geführt hat, während der Text in Jes 7, 1 von einem in der Vergangenheit liegenden Ereignis spricht, bei dem trotz der Mitwirkung Nordisraels als die ausschlaggebende Macht allein Aram erscheint, und zwar als Bedrohung für Jerusalem, ohne daß hierbei Ahas und seine Bedrängnis eigens erwähnt würden. Die Einleitung in Jes 7, die offensichtlich auf die Ausführungen in 2 Kön 16, 5 zurückgreift, hat daher nicht einfach nur die Skizzierung der historischen Situation zum Ziel, sondern auch deren Akzentuierung im Sinne eines Kontra-

⁴ Zur Diskussion vgl. C. DOHMEN, Verstockungsvollzug und prophetische Legitimation. Literarkritische Beobachtungen zu Jes 7, 1–17, in: BN 31 (1986) 37–56; H. IRSIGLER, Zeichen und Bezeichnetes in Jes 7, 1–17. Notizen zum Immanueltext, in: BN 29 (1985) 75–114; F. D. HUBMANN, Randbemerkungen zu Jes 7, 1–17, in: BN 26 (1985) 27–46; R. BARTELMUS, Jes 7, 1–17 und das Stilprinzip des Kontrastes. Syntaktisch-stilistische und traditionsgeschichtliche Anmerkungen zur „Immanuel-Perikope“, in: ZAW 96 (1984) 50–66; P. HÖFFKEN, Notizen zum Textcharakter von Jes 7, 1–17, in: ThZ 36 (1980) 321–337; O. H. STECK, Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7, 3–9, in: EvTh 33 (1973) 77–90; DERS., Beiträge zum Verständnis von Jesaja 7, 10–17 und 8, 1–4, in: ThZ 29 (1973) 161–178.

stes, bei dem auf der einen Seite Jerusalem und auf der anderen Seite die von Aram angeführte und aus dem Norden heranrückende Koalition der Feinde Jerusalems steht, deren Angriff jedoch zum Scheitern verurteilt ist. Die Einleitung in Jes 7, 1 stellt demnach eine jüngere und wahrscheinlich den erweiterten Kontext der Immanuelprophetie widerspiegelnde Doppelung zu Jes 7, 6 dar, wo ohne Zweifel die ursprüngliche Situationsangabe vorliegt. Nur die Einführung „es geschah in den Tagen des Ahas“, die in 2 Kön 16, 5 keine Entsprechung hat, dürfte zur Grundschrift der Perikope gehören.

In V. 2 läßt sich eine doppelte Spannung beobachten: einmal zu V. 1, insofern dort schon von dem erfolglosen Abschluß des Feldzugs der beiden Könige die Rede gewesen ist, hier jedoch erst das Heraufziehen der Gefahr angekündigt wird, die zudem, wie es scheint, in erster Linie das Haus David und nicht Jerusalem betrifft; sodann liegt innerhalb von V. 2 selbst eine Spannung vor, insofern der Rückbezug der Suffixe in *lebābô* und *ammô* syntaktisch nicht eindeutig ist. Die Spannung löst sich jedoch, wenn man beachtet, daß V. 2a zusammen mit der Einführung in V. 1a („und es geschah in den Tagen des Ahas“) den Auftakt der Grundschrift bildet und daß V. 2b das Werk eines Bearbeiters ist, der offenbar älter ist als der von V. 1.

Die in V. 3a wieder aufgenommene Darstellung der Grundschrift weist in der Beauftragung des Propheten eine Unausgeglichenheit auf, insofern hier auf die Richtungsangabe „dem Ahas entgegen“ erneut eine Nennung des Propheten erfolgt, diesmal in Verbindung mit seinem Sohn, bevor in V. 3b die Richtungsangabe zu Ende geführt wird. Der Passus „du und dein Sohn Schear-Jaschub“ in V. 3a ist daher das Werk eines Bearbeiters.

In V. 4a stehen die beiden Imperative „hüte dich und verhalte dich ruhig“ in einer logischen Spannung zu den Vetitiven „fürchte dich nicht, und dein Herz verzage nicht“, insofern die letzteren auf eine Ermutigung, die ersteren dagegen auf eine Verwarnung des Ahas bezogen sind. So entspricht in V. 4a der Ermutigung des Ahas die abschätzige Bezeichnung seiner Feinde als „zwei Stummeln von rauchenden Holzscheiten“, während in V. 4b die den König einschüchternde „Zornesglut“ dieser Feinde offenbar den Hintergrund für die Verwarnung bildet. Da die Ermutigung des Ahas auf der gleichen Ebene wie die Reaktion des Erschreckens in V. 2b liegt und das Bild von den „zwei Stummeln von rauchenden Holzscheiten“ die Aussage von der „Zornesglut“ voraussetzt, dürfte hier wieder derselbe Bearbeiter wie in V. 2b (und wohl auch in V. 3a) am Werk gewesen sein; die Verwarnung des Königs setzt dagegen zusammen mit ihrer Begründung in V. 4b die Grundschrift fort, wobei am Schluß die Erwähnung des Remalja-

sohnes als ein wohl erst durch die Einfügung von V. 5a notwendig gewordene Ergänzung anzusehen ist.

Zwischen V. 5 und V. 6 besteht eine Spannung syntaktischer Art. Während V. 5 trotz des Plurals seiner Subjekte das Prädikat im Singular gebraucht, weist V. 6 durchweg Prädikate im Plural auf. Bemerkenswert ist sodann, daß in V. 5a Aram wie schon in V. 1 als der hauptverantwortliche Feind bei dem Feldzug gegen Jerusalem erscheint und daß in V. 5b der Passus „Efraim und der Sohn des Remalja“ parallel zu V. 4b gestaltet ist, wo von „Rezin und Aram“ die Rede ist. Daraus folgt, daß V. 6 die Fortsetzung der Grundschrift von V. 5b ist, während V. 5a auf den jüngeren Bearbeiter von V. 1 zurückgeht, der damit die jetzt bis V. 9 reichende und offenbar von ihm selbst geschaffene Aussagenkomposition eingeleitet hat. Entfällt jedoch in der Grundschrift V. 5a als Vordersatz für den in V. 7a mit der Botenformel eingeleiteten Gottespruch, dann wird klar, daß die in V. 6 erkannte Grundschrift in V. 7b ihre Fortsetzung hat und daß der mit V. 5a korrespondierende V. 7a ebenfalls wie dieser das Werk des jüngeren Bearbeiters von V. 1 ist. Die mit *kî* eingeleitete Doppelaussage in V. 8a, 9a setzt dann, syntaktisch als Subjektsätze gestaltet, die Grundschrift von V. 7b fort. Die Bemerkung über Efraim in V. 8b unterbricht die Syntax dieser Doppelaussage und dürfte als eine historisierende Erläuterung auf einen Glossator zurückgehen. Die Aussage in V. 9b dagegen unterscheidet sich von der bisher festgestellten Grundschrift dadurch, daß sie eine Mehrheit von Adressaten voraussetzt und nicht mehr den König Ahas allein. Offensichtlich ist hier der gleiche Adressatenkreis wie in V. 13 f. gemeint, wo zudem auch inhaltlich die schon in V. 2b und V. 4a angesprochene Glaubensproblematik begegnet. Das heißt aber, daß in V. 9b der ältere Bearbeiter der Grundschrift zu Wort kommt.

Die Neueinführung Jahwes als Subjekt in V. 10 ruft eine doppelte Spannung hervor: einmal zu der in V. 7a mit der Botenformel eröffneten und bisher noch nicht abgebrochenen Jahwerede und sodann zu dem in V. 11, 13–17 als Prophetenrede gestalteten Abschnitt, der von Jahwe in der dritten Person spricht. Die Erklärung, daß in V. 10 ein Redaktor das Subjekt Jahwe in den ursprünglich von Jesaja sprechenden Text eingefügt habe, um wie anschließend in Jes 8, 5, 11 die Legitimation der Prophetenrede als Jahwewort herauszustellen⁵, verliert an Überzeugungskraft, wenn man bedenkt, daß in diesem Fall der Redaktor im Hinblick auf die inhaltliche Bedeutung des Folgenden wohl auch wie in V. 7a von dem „Allherrschaften Jahwe“ gesprochen hätte und daß er dann für die Verbform *wayyôsaep* die gleiche defektive Schreibung wie in Jes 8, 5 gewählt hätte; außerdem hätte

⁵ So H. IRSIGLER, a. a. O. 79 f.

dieser Redaktor seine Absicht weit besser und vor allem ohne Spannung im Kontext erreicht, wenn er unter Einbezug des vorliegenden Textes einfach den Redeauftrag Jahwes an den Propheten erneuert hätte. Die im Kontext so spannungsvolle Aussage in V. 10 muß vielmehr älter sein als die bisher in V. 1. 5a. 7a in Erscheinung getretene jüngere Bearbeitung der Grundschrift. Da jedoch als Verfasser der vorher in V. 9b zu Wort gekommene ältere Bearbeiter nicht gut denkbar ist, weil er sonst ohne Grund seine eigene Darstellung behindert hätte, bleibt als Erklärung nur übrig, daß in V. 10 die Grundschrift wieder zutage tritt.

Der Abschnitt V. 11–13 weist literarkritisch betrachtet in sich keine Spannungen und Unausgeglichenheiten auf. Besondere Merkmale wie die Hervorhebung der Glaubensproblematik (vgl. V. 11 f. mit V. 2b. 4a. 9b), die Profilierung Jesajas gegenüber dem König (vgl. V. 13 mit V. 3a) und schließlich die vorausgesetzte Mehrheit der Adressaten (vgl. V. 13 mit V. 9b) lassen als Verfasser den älteren Bearbeiter der Grundschrift erkennen.

Mit V. 14 beginnt ein bis V. 17 reichender Abschnitt, der als das Ergebnis einer offenbar erst sekundär zustande gekommenen Komposition die Ambivalenz des Immanuelzeichens als eine Ankündigung von Gericht und Heil betont. So erweist sich in V. 14a die Ansage des Immanuelzeichens, die wegen ihrer Funktion als Eröffnung einer Gerichtsankündigung (*laken*) und wegen der Verwendung des Titels „Allherr“ für Jahwe wie eine Parallelausage zu V. 7a anmutet, als eine wohl erst auf den jüngeren Bearbeiter zurückgehende Doppelung zu V. 14b; denn dort liegt offensichtlich, mit *hinneh* eingeleitet, die von dem älteren Bearbeiter verfaßte Fortsetzung von V. 11–13 vor. Auf diesen älteren Bearbeiter geht vermutlich auch die Aussage in V. 15a über die Speise des Immanuel zurück, nicht jedoch die als Erläuterung in V. 15b hinzugefügte Bemerkung, die sich wegen ihres Vorgriffs auf V. 16a und wegen ihrer von dort abweichenden Plene-Schreibung der beiden Infinitive wohl als das Werk eines Glossators erweist. Auch bei den Ausführungen in V. 16 f. über die Gerichtsmaßnahmen Jahwes liegen deutliche Anzeichen literarischer Uneinheitlichkeit vor. Während der Hinweis in V. 16a die Funktion einer Überleitung zu der Ankündigung der Gerichtsmaßnahmen Jahwes in V. 16b. 17 hat und daher offenbar das Werk des älteren Bearbeiters der Grundschrift ist, entspricht in V. 16b. 17 der in V. 10 verlassenen und noch nicht abgeschlossenen Grundschrift nur die Drohung an Ahas, daß Jahwe über ihn und das Haus seines Vaters den König von Assur bringen wird. Sowohl die Ankündigung von der Verlassenheit des Landes, vor dessen zwei Königen Ahas graut, wie auch die mit ihr korrespondierende Ansage einer Zeit des Niedergangs für Juda bringen, abgesehen von der Tatsache, daß sie zum Teil eine Doppelung zu den

Ausführungen in V. 7–9 sind, eine Vorstellungswelt ins Spiel, die zu der Darstellung des jüngeren Bearbeiters und seiner Konzeption von der Ambivalenz des Immanuelzeichens paßt. Lediglich bei der Aufzählung der Betroffenen in V. 17a dürfte der ältere Bearbeiter in Übereinstimmung mit der von ihm erweiterten Aussage in V. 2 noch den Passus „über dein Volk“ eingefügt haben.

Die Beobachtungen zur Literarkritik haben gezeigt, daß in Jes 7, 1–17 drei Überlieferungsschichten zu erkennen sind: die Grundschrift (V. 1a. 2a. 3a α . b. 4 a. b β . 5b. 6. 7b. 8a. 9a. 10. 17a α . b), eine ältere Bearbeitungsschicht (V. 2b. 3a β . 4a β . 9b. 11–13. 14b. 15a. 16a. 17a (nur: über dein Volk) und eine jüngere Bearbeitungsschicht (V. 1a β . b. 5a. 7a. 16b. 17a β). Dazu kommen noch ein paar glossenartige Erweiterungen (V. 4b. 8b. 15b).

2. Zur Formkritik

a) Die Grundschrift

Der Text der Grundschrift lautet in der Übersetzung:

- 1 Es geschah in den Tagen des Ahas:
- 2 Man hatte dem Haus David gemeldet:
Aram hat sich niedergelassen auf Efraim.
- 3 Da sagte Jahwe zu Jesaja:
Zieh doch hinaus dem Ahas entgegen
an das Ende der Wasserleitung des Oberen Teichs,
auf die Straße zum Walkerfeld,
- 4 und sprich zu ihm:

Hüte dich und verhalte dich ruhig
angesichts der Zornesglut von Rezin und Aram,
5 von Efraim und dem Sohn des Remalja!
- 6 Sie sagen: Wir wollen hinaufziehen durch Juda,
wir wollen es aufschrecken und es aufspalten für uns
und zum König machen in seiner Mitte den Sohn des Tabel!
- 7 Es soll nicht bestehen und nicht gelten,
8 daß Damaskus das Haupt von Aram
und Rezin das Haupt von Damaskus ist
9 und daß Samaria das Haupt von Efraim
und der Sohn des Remalja das Haupt von Samaria ist.
- 10 Und Jahwe fuhr fort, zu Ahas zu reden:
- 17 Kommen lassen wird Jahwe über dich
und über das Haus deines Vaters den König von Assur.

Die Grundschrift, die offensichtlich eine in sich geschlossene und selbständige Texteinheit darstellt, weist in ihrer Struktur, wenn man den auffälligen Wechsel in der durchgehend gebrauchten wörtlichen Rede als Struktursignal wertet, zwei parallel komponierte Hauptabschnitte mit je drei Unterabschnitten auf. Der erste Hauptabschnitt setzt mit einer aus den Tagen des Ahas überlieferten Meldung an das Haus David ein, daß Aram sich auf dem Bergland von Efraim niedergelassen hat, um — offenbar im Bündnis mit dem Brudervolk im Norden — Juda im Handstreich zu unterwerfen, und schildert dann, wie Jahwe der durch die Situation bedingten Aufgeregtheit des Königs Ahas in der Person des Propheten Jesaja einen Widerstand entgegensetzt, der in der Mahnung zur Ruhe und Besonnenheit gipfelt. Auch der zweite Hauptabschnitt beginnt mit der von Aram und Efraim ausgehenden Bedrohung, die, wie jetzt deutlich gesagt wird, den Fortbestand des Hauses David ernsthaft gefährdet, weist aber dann auf den diese Gefährdung ausschließenden Gerichtsbeschluß Jahwes über die beiden Feindmächte hin, um auf dem Höhepunkt der Darstellung die eigentliche Bedrohung für Ahas und das Haus David zu nennen, nämlich den offenbar als Strafwerkzeug von Jahwe selbst herbeigeführten König von Assur. Aufgrund der Parallelität in der Komposition der beiden Hauptabschnitte läßt sich in der Darstellung eine bemerkenswerte Steigerung erkennen. Während der erste Hauptabschnitt gleichsam vordergründig von den Kontrahenten Ahas und Jesaja sowie von Juda und seinen Feinden spricht, deckt der zweite Hauptabschnitt den Hintergrund des ganzen Geschehens auf: daß nämlich Jahwe selbst das Haus David vor der Infragestellung seiner durch Erwählung begründeten Herrschaft schützt, ohne sich dabei jedoch der Freiheit zu begeben, dieses Haus David notfalls auch einer Züchtigung durch seine Feinde zu unterwerfen. Diesen Sachverhalt Ahas als dem Repräsentanten des Hauses David bewußt zu machen, ist daher auch die Intention dieser Darstellung.

Die Form der Darstellung läßt sich als prophetische Mahnrede beschreiben, die sich im Unterschied zu der weisheitlichen Mahnrede nicht auf die zeitlos gültige Schöpfungsordnung Jahwes, sondern auf seine heilsgeschichtliche Offenbarung beruft⁶. Die Funktion der so verstandenen prophetischen Mahnrede ergibt sich dann in dem vorliegenden Fall aus der geschichtlichen Spannung, die zwischen dem überlieferten Ereignis aus den Tagen des Ahas und der durch den König von Assur entstandenen neuen Herausforderung für das Haus David besteht. Es ist die Aktualisierung der seinerzeit durch Jesaja vermittelten Mahnung, die Jahwe an Ahas als den Repräsentanten des Hauses David gerichtet hatte.

⁶ Zur Form der prophetischen und weisheitlichen Mahnrede vgl. H. W. WOLFF, Joel und Amos, Neukirchen 1969, 272.

b) Die ältere Bearbeitung

Der Text der älteren Bearbeitung lautet in der Übersetzung⁷:

- 1 Es geschah in den Tagen des Ahas:
- 2 Man hatte dem Haus David gemeldet:
Aram hat sich niedergelassen auf Efraim.
*Da erbehte sein Herz und das Herz seines Volkes,
wie die Bäume des Waldes vor dem Sturmwind erbeben.*
- 3 Jahwe aber sagte zu Jesaja:
Zieh doch hinaus dem Ahas entgegen,
du und dein Sohn Schear-Jaschub,
an das Ende der Wasserleitung des Oberen Teichs,
auf die Straße zum Walkerfeld.
- 4 Sprich zu ihm: Hüte dich und verhalte dich ruhig!
*Fürchte dich nicht, und dein Herz werde nicht weich
vor diesen zwei Stummeln
von rauchenden Holzscheiten,*
angesichts der Zornesglut von Rezin und Aram,
- 5 von Efraim und dem Sohn des Remalja!
- 6 Sie sagen: Wir wollen hinaufziehen durch Juda,
wir wollen es aufschrecken und es aufspalten für uns
und zum König machen in seiner Mitte den Sohn des Tabel.
- 7 Es soll nicht bestehen und nicht gelten,
- 8 daß Damaskus das Haupt von Aram
und Rezin das Haupt von Damaskus ist,
- 9 daß Samaria das Haupt von Efraim
und der Sohn des Remalja das Haupt von Samaria ist.
*Glaubt ihr nicht,
dann bleibt ihr nicht!*
- 10 Und Jahwe fuhr fort, zu Ahas zu reden:
- 11 *Erbitte dir ein Zeichen von Jahwe, deinem Gott,
sei es von unten aus der Unterwelt,
oder sei es von oben aus der Höhe!*
- 12 *Da antwortete Ahas: Ich will nicht bitten
und nicht Jahwe versuchen.*
- 13 *Er aber sagte: Hört her, ihr vom Haus David!
Ist es euch zu wenig, Menschen zu ermüden,
daß ihr auch noch meinen Gott ermüdet?*
- 14 *Seht, die junge Frau ist schwanger und gebiert einen Sohn
und ruft seinen Namen: Immanuel.*
- 15 *Dickmilch und Honig wird er genießen.*

⁷ Die Anteile des Bearbeiters sind zur Verdeutlichung *kursiv* gesetzt.

- 16 *Doch bevor der Knabe versteht,
das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen,*
17 *läßt Jahwe kommen über dich und dein Volk
und über das Haus deines Vaters den König von Assur.*

Die Struktur dieser älteren Bearbeitungsschicht weist zwei Hauptabschnitte von unterschiedlicher Länge auf, die ihrerseits jedoch wieder jeweils in zwei gleich lange Unterabschnitte aufgegliedert sind. Der erste Hauptabschnitt, der die Situation für das Auftreten Jesajas beschreibt, setzt wie die Grundschrift mit der Ankündigung einer Bedrohung für das Haus David ein, bezieht aber diese Bedrohung, wie die anschließende Schilderung der Betroffenheit zeigt, auf Ahas und sein Volk; dieser Aufgliederung des Hauses David entspricht bei der Vorbereitung der Mission des Propheten, die in der Ansage des Immanuelzeichens ihren Höhepunkt findet, die ebenfalls zeichenhafte Berücksichtigung des dem Heilbringer zugeordneten Restes in der Mitnahme des Prophetensohnes Schear-Jaschub. Der zweite Hauptabschnitt, der von der Ausführung der Mission des Propheten berichtet, greift zunächst die Mahnung an Ahas auf, Ruhe und Besonnenheit zu wahren, fügt ihr aber dann mit Bezug auf die am Anfang geäußerte Angst von König und Volk noch eine Aufforderung zur Furchtlosigkeit hinzu, um schließlich auf dem Hintergrund der am Beispiel von Aram und Efraim aufgezeigten Möglichkeit eines Vernichtungsgerichtes dem Haus David zu eröffnen, daß in Zukunft nur der Glaube es noch vor einem solchen Schicksal bewahren kann; nachdem jedoch Ahas dieser Glaubensforderung nicht entsprochen hat, kündigt der Prophet die Geburt des Immanuel als ein Bestätigungszeichen für das auch über das Vernichtungsgericht an Ahas und seinem Volk wirksame Mitsein Jahwes an, das dann — stellvertretend für den aus dem Vernichtungsgericht geretteten Rest — die Mutter des Immanuel mit der Benennung ihres Sohnes dankbar bekennt. Auffallend bei dieser Darstellung ist der die beiden Hauptabschnitte prägende doppelte Kontrast: An erster Stelle zwischen dem von dem Vernichtungsgericht Jahwes bedrohten Haus David und dem im Zeichen angekündigten Volk Gottes der Heilszeit und sodann zwischen der Unfähigkeit des Hauses David, auf Jahwes Walten in Gericht und Heil einzugehen, und der auf das Mitsein Jahwes ausgerichteten Glaubensforderung an einen nicht näher beschriebenen Adressatenkreis. Die Intention dieser älteren Bearbeitungsschicht ist daher in der Herausstellung der Notwendigkeit des Glaubens an Jahwes Mitsein zu sehen, das sich auch über den Untergang des Hauses David hinaus bei dessen Neuschöpfung im Zuge der kommenden Heilszuwendung Jahwes bewährt.

In der Form hat diese ältere Bearbeitung der Grundschrift den Charakter ihrer Vorlage als einer prophetischen Mahnrede bewahrt, jedoch mit

dem Unterschied, daß jetzt das als Motivation gedachte Eingreifen Jahwes in der Geschichte ein eschatologisches Gepräge erhält. Im Zuge dieser Ausweitung des Darstellungshorizontes hat die ihr entsprechende Aktualisierung des überlieferten Ereignisses zur Aufnahme neuer Formelemente geführt, deren Funktion jedoch ganz von der Gesamtaussage bestimmt wird. Zu diesen Formelementen gehört die aus der deuteronomischen Kriegsansprache (Dtn 20, 3) übernommene Ermutigung des Königs (Jes 7, 4), sodann das die Gewährung der Königsbitte (1 Kön 3, 3. 5; Ps 2, 8; 20, 4 f.; 21, 3. 5) als Form benützende Zeichenangebot des Propheten (Jes 7, 11), des weiteren das Geburts- oder Verkündigungsorakel (Gen 16, 11; Ri 13, 7) bei der Verheißung des neuen Heilbringers und Retters (Jes 7, 14) und schließlich das dessen Bedeutung hervorhebende (Jes 7, 11–14) Darstellungsmittel des Bestätigungszeichens (1 Sam 10, 2–7; Ex 3, 12). Aus der einfachen prophetischen Mahnrede der Grundschrift ist so eine konstruierte prophetische Mahnrede geworden. Ihre Funktion ist die Ermahnung und Ermutigung des aus dem Vernichtungsgericht Jahwes geretteten, umkehrwilligen Restes im Hinblick auf das mit dem Immanuelzeichen angekündigte Heil.

c) Die jüngere Bearbeitungsschicht

Die jüngere Bearbeitungsschicht, die bis auf wenige Glossen mit dem jetzigen Textbestand von Jes 7, 1–17 identisch ist, hat im Prinzip die Struktur der älteren Bearbeitungsschicht beibehalten, jedoch sowohl in der Darstellung der Situation (V. 1–3) wie auch in dem Bericht über die Mission des Propheten (V. 4–17) ein paar neue Akzente gesetzt. So erscheint jetzt die aus den Tagen des Ahas überlieferte Bedrohung des Hauses David durch Aram und Efraim als ein aus dem Norden über Jerusalem hereinbrechendes Unheil, das jedoch, wie ausdrücklich betont wird, seine gottwidrige Zielsetzung nicht erreicht (V. 1). Bei dem Bericht über die Mission des Propheten hat die jüngere Bearbeitung dann sowohl die Aufforderung zum Glauben wie auch die Ankündigung des Immanuelzeichens jeweils in den Horizont einer Gerichtsansage gestellt. So erfolgt im ersten Fall die Aufforderung zum Glauben aufgrund der Gewißheit, daß Jahwe den gegen Jerusalem gerichteten Plan der nördlichen Koalition mit einem Vernichtungsgericht an den Feinden bestraft (V. 5–9), während im zweiten Fall die Ankündigung des Immanuelzeichens auf dem Hintergrund der erwiesenen Verstocktheit von König und Volk ergeht, die daher ebenfalls einem Vernichtungsgericht ausgeliefert werden (V. 14–17). Der Grund für diese Neukzentuierung der Tradition ist, wie man mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen darf, darin zu sehen, daß man die ältere Bearbeitungsschicht von Jes 7, 1–17 zum Zweck ihrer Einfügung in die schon vorhandene „Denkschrift

des Jesaja⁸ überarbeitet hat und daß daher der Redaktor dieser erweiterten „Denkschrift des Jesaja“ wohl mit dem Verfasser der jüngeren Bearbeitungsschicht von Jes 7, 1–17 identisch ist.

II. Beobachtungen zur Traditionsgeschichte von Jes 7, 1–17

1. Zur Grundschrift

Nachdem im Jahre 745 v. Chr. in Assur Tiglatpileser III. die Herrschaft an sich gerissen und in den folgenden Jahren die meisten Völker des Vorderen Orients unterworfen hatte⁹, entschloß sich im Jahre 733 v. Chr. das Aramäerreich von Damaskus im Bündnis mit einer Reihe syrischer Kleinstaaten, die Unabhängigkeit von Assur zu erstreben und sich dessen imperialistischer Politik zu entziehen. Zu den Verbündeten des Königs Rezin von Damaskus gehörte damals auch Pekach, der König des Nordreiches Israel, nicht jedoch Ahas, der König von Juda. Wegen der lückenhaften Quellenlage ist historisch nicht mehr exakt auszumachen, warum damals Juda der antiassyrischen Koalition nicht beigetreten ist. Jedenfalls sollen nach den biblischen Angaben Rezin von Damaskus und Pekach von Samaria, der bei Jesaja, wahrscheinlich abwertend, nur der Sohn des Remalja heißt, sich zusammengetan haben, um gegen Juda zu Felde zu ziehen und dort einen ihrer Koalition günstig gesinnten König, den Sohn des Tabel, anstelle von Ahas einzusetzen (2 Kön 15, 37; 16, 5; Jes 7, 6). Warum jedoch diese Auseinandersetzung der verbündeten Aramäer und Nordisraeliten mit Juda, die herkömmlich der „syrisch-efraimitische Krieg“ heißt, nicht zu dem von der antiassyrischen Koalition gewünschten Erfolg geführt hat, läßt sich, wiederum wegen der lückenhaften Quellenlage, nicht mehr mit letzter Gewißheit entscheiden. Feststeht nur, daß Ahas sich Tiglatpileser III. freiwillig unterworfen und ihm als Vasall Assurs ein Huldigungsgeschenk zugeschickt hat (2 Kön 16, 7–9).

Auf dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung Arams und Nordisraels mit Juda ist die in Jes 7 überlieferte Begegnung Jesajas mit Ahas zu verstehen. Der Darstellung ist jedoch, wie schon bemerkt, weniger an der Wiedergabe der historischen Einzelheiten als vielmehr an der Transparenz

⁸ Zur „Denkschrift des Jesaja“ — die Forschung hat diesen Namen mit Bezug auf Jes 8, 18 gewählt — gehört wohl als Grundstock Jes 6, 1–8, 18* (ohne Jes 7); die „Erweiterung“ dieser Denkschrift umfaßt dann nach der Einfügung von Jes 7 die Kapitelfolge Jes 6–12 (ohne die möglichen Anteile der Endredaktion des Jesajabuches). Zur Problematik vgl. die in Anm. 3 genannte Literatur.

⁹ Vgl. hierzu S. HERRMANN, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1980, 301–313, aber auch R. BICKERT, König Ahas und der Prophet Jesaja. Ein Beitrag zum Problem des syrisch-ephraimitischen Krieges, in: ZAW 99 (1987) 361–384 und W. DIETRICH, Jesaja und die Politik, München 1976.

des Geschehenen zum Zweck seiner Aktualisierung gelegen. So beschreibt die Meldung, daß sich die Heeresmacht Arams auf dem Bergland von Efraim niedergelassen hat, ohne die Erwähnung der politischen Umstände nur die Gefahr, die in der unmittelbaren Nähe von Jerusalem dem Haus David droht. Auch der Auftrag Jahwes an Jesaja übergeht die Tatsache, daß Ahas schon ein Hilfesuch an Tiglatpileser III. gerichtet hat oder sich zumindest mit dem Gedanken trug, ein Vasallenverhältnis mit Assur zu beginnen, das auf die Dauer jedoch für Juda sowohl kultisch-religiös wie auch politisch-militärisch nur zu einer Katastrophe führen konnte¹⁰. Statt dessen deutet die Darstellung mit der Beschreibung des Standortes, wo Jesaja mit Ahas zusammentraf, an, daß sich der König außerhalb der Stadt (2 Kön 18, 17) befand, offenbar zur Inspektion der Befestigungsanlagen und damit auf der Suche nach Sicherheit vor der heraufziehenden Gefahr; dieser Aufgeregtheit des Königs angesichts einer tödlichen Bedrohung setzt der Prophet die Mahnung Jahwes zur Ruhe und Besonnenheit entgegen. Ähnlich bleibt auch die Person des von Aram und Nordisrael geförderten Usurpators im Dunkel; außer der Absichtserklärung der Feinde, einen Nichtdavididen in Jerusalem zum König zu machen, erfolgt nur mit spürbarer Verachtung die Nennung der Kurzform seines Namens: Sohn des Tabel.

Das Urteil Jahwes über Aram und Efraim, das mit umständlicher Genauigkeit jeweils das Herrschaftsgebiet der Feinde, ihre Hauptstadt und den dort regierenden König als Gegenstand eines Vernichtungsgerichts Jahwes beschreibt, entspricht dem Vorhaben der Feinde, die Juda ihrer Macht unterwerfen und in Jerusalem anstelle von Ahas einen Usurpator zum König erheben wollen¹¹. Mit diesem Vorhaben aber haben Aram und Efraim eine Setzung Jahwes angetastet, von der die Nathanweissagung in der Form einer „Meldung“ (*nāgad* hif.) Jahwes an David berichtet, daß Gott ihm ein „Haus“ (*bayit*) schaffen und dem Königtum seiner Nachfolger „Bestand verleihen“ (*qûm* hif.) wird, so daß dem Haus David das Königtum auf ewig erhalten „bleibt“ (*hāyāb*) und sein Thron für alle Zeiten feststeht (2 Sam 7, 11 f. 16).

¹⁰ Vgl. hierzu H. SPIECKERMANN, Juda und Assur in der Sargonidenzeit, Göttingen 1982; H. DONNER, Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Außenpolitik der Könige von Israel und Juda, VTS 11, Leiden 1964.

¹¹ Ähnlich hat die Darstellung des Buches Exodus die Bestrafung des Pharao und seines Herrschaftsgebietes in Ägypten beschrieben: Weil man sich an Israel, dem erstgeborenen Sohn Jahwes (Ex 4, 22 f.), vergriffen hat, erfolgt auf dem Höhepunkt des Strafgerichtes Jahwes an Ägypten die Tötung der dortigen Erstgeburt bei Menschen und Vieh (Ex 11, 5).

Ähnlich verhält es sich auch bei der Unheilsankündigung für Ahas, daß Jahwe nämlich den König von Assur über ihn und das Haus seines Vaters kommen lassen wird. Auch hier entspricht das Unheil dem Vergehen, insofern Ahas sich in seiner Angst an Tiglatpileser III. gewandt und ausgerechnet von ihm Hilfe und Sicherheit erstrebt hat. Damit aber hat Ahas genau den Fehler begangen, von dem es in der Nathanweissagung heißt, daß Jahwe den Nachfolger Davids im Fall einer Versündigung wie ein Vater seinen Sohn mit Schlägen nach Menschenart zurechtweisen wird (2 Sam 7, 14).

Traditionsgeschichtlich wurzelt demnach die Grundschrift von Jes 7 in der Nathanweissagung von 2 Sam 7, wie sowohl die Übereinstimmung in der Thematik und sogar in der Terminologie als auch die Einwirkung auf die Form der prophetischen Mahnrede¹² erkennen lassen. Als Abfassungszeit kommt wegen der Aktualität des überlieferten Geschehens die Epoche der assyrischen Oberherrschaft über Juda in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr. in Frage.

b) Die ältere Bearbeitungsschicht

Die ältere Bearbeitungsschicht setzt die in der Grundschrift festgestellte Tendenz zur Aktualisierung des überlieferten Jesajawortes fort, insofern sie die Ausführungen des Propheten jetzt mit einer Situation verbindet, in der sich auf dem Hintergrund eines Gottesgerichtes am Hause David die Möglichkeit einer Heilszuwendung Jahwes abzuzeichnen beginnt. So hebt die Bearbeitung im ersten Hauptabschnitt mit auffälligem Nachdruck die Erschütterung des Hauses David hervor, die sowohl den König wie auch sein Volk bei der Meldung erfaßt hat, daß Aram in Efraim aufmarschiert ist. Gemeint ist mit der Erschütterung, wie das hierfür zweimal eingesetzte Verbum *nû'a* verrät, die Reaktion des Erschreckens angesichts einer Bedrohung, hinter der die Gerichtserscheinung Jahwes und ein von ihm als Strafverhängnis herbeigeführtes Unheil stehen (Jes 6, 4; 19, 1; 24, 20; 29, 9; Ps 107, 27; Ex 20, 20). Auf dem Hintergrund einer solchen Bedrohung weist aber die Mitnahme des Prophetensohnes Schear-Jaschub, wie die beiden Namens Elemente verraten, auf die Errettung eines umkehrbereiten Restes hin¹³. Zwar dient in der Gerichtsprophetie die Redeweise vom „Rest“ öfter als Hinweis auf die Vollständigkeit eines Vernichtungsschla-

¹² Das in 2 Sam 7, 14 offenbarte Vater-Sohn-Verhältnis bei Jahwe und den Davididen stellt hier in Jes 7 allem Anschein nach — ähnlich wie das Vater-Sohn-Verhältnis bei Jahwe und Israel (vgl. Jes 1, 2 ff.; Hos 11, 1 ff.) — die Grundlage für die Ermahnung und Züchtigung der Betroffenen dar.

¹³ Zur Restvorstellung und ihrer Bedeutung für Gottes Walten in Gericht und Heil vgl. J. HAUSMANN, *Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde*, Stuttgart 1987.

ges im Strafgericht Jahwes (Jes 10, 19; 14, 22; 16, 14; 17, 3; 21, 17; Zef 1, 4); doch ist in Israel der so verstandene Rest nach dem Strafgericht Jahwes an seinem Volk zu einem Zeichen für das Weitergehen der heilsgeschichtlichen Offenbarung (Jes 10, 20–22) und schließlich zur Umschreibung für das gerettete Restvolk der Heilszeit geworden (Jes 11, 11. 16; 28, 5). Ähnlich verhält es sich auch bei dem Begriff der „Umkehr“¹⁴. Hatte die Gerichtsprophetie noch vor dem Exil festgestellt, daß in Israel keine Umkehr vorhanden und darum der Vernichtungsschlag des Strafgerichtes Jahwes unausweichlich war (Hos 5, 4; 11, 5 u. a.), so verkündete vom Exil an die Prophetie, daß Jahwe sich seinem Volk wieder zugewandt und ihm dadurch die Umkehr als Aufnahme in die Heilsgemeinschaft mit ihm ermöglicht hatte (Hos 14, 2–4; Jer 3, 22 u. a.). Die in dem symbolischen Namen Schear-Jaschub beschlossene Botschaft enthält daher zunächst eine Drohung für den König und sein Volk, insofern sie die Tatsache hervorhebt, daß nur ein Rest der angekündigten Bedrohung des Hauses David entrinnt; gleichzeitig spricht der Name aber auch die Heilsbotschaft aus, daß dieser Rest die Umkehr zu Jahwe vollzieht und damit die Voraussetzung für die Wiederherstellung Israels nach dem ergangenen Strafgericht erfüllt.

Im zweiten Hauptabschnitt hat der Bearbeiter zunächst der an Ahas gerichteten Mahnung zur Ruhe und Besonnenheit noch eine Ermutigung hinzugefügt, die im Stil der deuteronomischen Kriegsansprache (Dtn 20, 3) auf das am Anfang beschriebene Unternehmen der Feinde wie auf eine glücklich überstandene Gefahr in der Vergangenheit zurückschaut. Offensichtlich hat sich das in der deuteronomischen Kriegsansprache als Grund für die Ermutigung vorausgesetzte Mitsein Jahwes inzwischen als siegreich erwiesen. Inhaltlich berührt sich daher die Ermutigung des Hauses David durch Jesaja mit der Ermutigung des erlösten Israel durch die exilisch-nachexilische Prophetie, die aufgrund der durchgehaltenen Konsequenz von Jahwes Mitsein für die Zeit nach dem Gottesgericht die Erfüllung der früheren Heilszusagen Jahwes proklamiert (Jes 41, 10. 13 f.; 43, 1. 5; 44, 2; 54, 4). Dieser Sicht entspricht auch der als Vorbedingung für den Fortbestand des Hauses David geforderte Glaube. Denn als Antwort des Gottesvolkes auf die Offenbarung Jahwes in der Geschichte ist dieser Glaube hier nicht mehr auf eine vergangene (Ex 14, 31), sondern auf eine zukünftige Rettertat Jahwes bezogen (Gen 15, 6; 2 Chr 20, 20)¹⁵. Die elliptische Dar-

¹⁴ Vgl. H. W. WOLFF, Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie, in: ZThK 48 (1951) 129–148.

¹⁵ Zur Begründung dieser Sicht für die Auslegung von Gen 15, 6 vgl. E. HAAG, Die Abrahamtradition in Gen 15, in: Die Väter Israels (FS-J. SCHARBERT), Stuttgart 1989, 83–106.

stellungsweise, die auf dem Hintergrund des Scheiterns von Aram und Efraim ein ähnliches Schicksal als drohende Möglichkeit für das Haus David ins Auge faßt, falls man nicht die für dessen Fortbestand unerlässliche Vorbedingung des Glaubens erfüllt, weist daher schon auf die Tragweite der folgenden Entscheidung des Königs hin.

Das diese Entscheidung des Königs herausfordernde Zeichenangebot Jahwes weist in der Form auf die Gewährung der Königsbitte für einen Herrscher aus dem Haus David hin (1 Kön 3, 3. 5; Ps 2, 8; 20, 4 f.; 21, 3. 5). Hierbei handelt es sich um ein wohl an das Königsritual von Juda anknüpfendes Interpretament zur Umschreibung der Huld, die Jahwe dem Haus David mit der Erwählung seines Ahnherrn gewährt hat. Bei Jesaja weist der Rückgriff auf dieses Interpretament als Form für das Zeichenangebot in Verbindung mit dessen Umfang und Größe auf die uneingeschränkte Gültigkeit der Huldzusage Jahwes für das Haus David hin — auch für den Fall, daß Ahas das Zeichenangebot ablehnt! Die Ablehnung, wie sie nach der Darstellung in Jes 7 tatsächlich erfolgt, offenbart dann bei Ahas nicht nur das Fehlen jenes Glaubens, der nach Jesaja die Vorbedingung für den Fortbestand des Hauses David ist (vgl. V. 9), sondern auch — der König repräsentiert hier das ganze Haus David (vgl. V. 13) — die gleichsam epochale Unfähigkeit der Dynastie, den heilsgeschichtlichen Kairos wahrzunehmen. Denn die Berufung auf die deuteronomische Forderung, daß man Jahwe nicht versuchen und so aus Trotz und Auflehnung einen sichtbaren Erweis seiner Macht verlangen darf (Dtn 6, 16), gilt in diesem Fall nicht, weil Jahwe selbst hier diesen Machterweis in Aussicht stellt. Die Reaktion des Propheten auf die Ablehnung des Zeichenangebots läßt daher die Gerichtsverfallenheit des Hauses David offenbar werden. Mit der aus der Formsprache des Rechtsstreits¹⁶ entlehnten Wort vom „Ermüden“, das in der Anklage auf einen Bruch mit dem Angeklagten schließen läßt — man ist es müde, sich das Unrecht noch länger gefallen zu lassen —, besiegelt der Prophet den Untergang des Hauses David im Namen Jahwes.

Doch auch mit der Verwerfung des Ahas und der von ihm repräsentierten Dynastie Davids hat die mit der Erwählung ihres Ahnherrn offenbar gewordene Heilsplanung Jahwes keineswegs schon ihr Ende gefunden. Vielmehr deuten im Kontext sowohl die Mitnahme des Schear-Jaschub wie auch die Ermutigung des Ahas angesichts einer für das Haus David tödlichen Bedrohung, aber dann auch die mit Bezug auf den Fortbestand der Dynastie erhobene Glaubensforderung und nicht zuletzt die angekündigte Bestätigung der Huld Jahwes in dem Zeichenangebot an, daß innerhalb der

¹⁶ Vgl. H. WILDBERGER, a. a. O. 287.

Heilsplanung Jahwes zwar durch das Versagen des Erwählten ein Ende eintreten kann, daß aber Gott dieses Ende durch die schöpferische Setzung eines neuen Anfangs zu überwinden imstande ist. Nicht ohne Absicht hat daher die Darstellung für die Mitteilung einer solchen Heilsbotschaft an das Haus David die Form des Geburts- oder Verkündigungsorakels (Gen 16, 11; Ri 13, 7) gewählt. Für die Interpretation der Aussage bedeutet dies aber, daß hier der Inhalt eines solchen Geburts- oder Verkündigungsorakels nicht mehr historisch, nämlich mit Bezug auf Ahas, sondern eschatologisch im Sinne der Heilsplanung Jahwes mit dem Haus David erklärt werden muß.

Bei der Identifizierung der Mutter des Immanuel hilft es daher wenig, die Semantik des Begriffes *'almāh* zu untersuchen¹⁷. Ausschlaggebend für das Verständnis ist vielmehr, daß der Immanuel zu dem erlösten Rest Israels auf der Basis der Neuschöpfung in Beziehung steht und daß daher die Mutter des Heilbringers in Verbindung mit solchen Aussagen der Prophetie zu sehen ist, die von der Geburt des Gottesvolkes der Heilszeit handeln. Dazu gehört das Wort Deuterocesajas an Zion: „Juble, du Unfruchtbare, die nicht geboren hat, brich aus in Jubel und jauchze, die nicht in Wehen gekommen ist! Denn zahlreicher sind die Söhne der Einsamen als die Söhne der Vermählten, spricht Jahwe“ (Jes 54, 1; vgl. auch Jes 49, 20 f.), aber auch das Wort Tritojesajas über Zion: „Noch bevor sie in Wehen kommt, hat sie geboren; bevor sie der Geburtsschmerz erfaßt, hat sie einen Knaben zur Welt gebracht. Wer hat so etwas je gehört, wer hat je dergleichen gesehen? Wird ein Land an einem einzigen Tag geboren? Kommt ein Volk auf einmal zur Welt? Doch Zion, kaum in den Wehen, hat schon ihre Kinder geboren“ (Jes 66, 7 f.). Offensichtlich liegt dieser Aussage die, wie es scheint, noch aus dem vorisraelitischen Jerusalem stammende mythische Vorstellung von Zion als Urmutter zugrunde, die in der alttestamentlichen Überlieferung bekanntlich ein breites und vielfältiges Echo gefunden hat, insofern dort mit Bezug auf Jahwes heilsgeschichtliche Offenbarung von Zion als Ehefrau und Mutter, als Jungfrau und Tochter sowie als Braut und Witwe die Rede ist¹⁸. Auf diese dem vorisraelitischen Mythos Jerusalems

¹⁷ Vgl. C. DOHMEN, Art. *'almāh*, in: ThWAT VI (1989) 167–177 sowie M. REHM, Das Wort *'almāh* in Is 7, 14, in: BZ 8 (1964) 89–101; DERS., Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagen des Buches Jesaja, Kevelaer 1968, 49–63.

¹⁸ Der hier vermutete Mythos aus dem vorisraelitischen Jerusalem kann mangels direkter Quellen nur indirekt aus alttestamentlichen Zeugnissen erschlossen werden. Dazu gehört außer der vielfach belegten Personifizierung Jerusalems und Zions als Frau auch die in Jes 7, 14 gebrauchte Gottesbezeichnung *'ēl* in dem Namen des Heilbringers. Zur Diskussion dieser Problematik vgl. F. M. CROSS, Art. *'ēl*, in: ThWAT I (1973) 259–279; A. FTIZGERALD, The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the Old Testament, in: CBQ 34 (1972)

entlehnte, aber durch die Interpretation des Jahweglaubens vermittelte Vorstellung von Zion hat der Bearbeiter in Jes 7 zurückgegriffen, weil er sie für besonders aussagekräftig hielt, um einen metahistorischen Sachverhalt wie die Neuschöpfung des Hauses David im Zuge der eschatologischen Heilswendung Jahwes literarisch adäquat auszudrücken¹⁹. Die *'almāh* in Jes 7, 14 ist daher im Sinne dieses metahistorischen Sachverhaltes die Repräsentantin des Zion, nämlich jener „Ort“ in der Welt, wo Jahwe den „Rest“ des Hauses David als den „Anfang“²⁰ des erlösten Gottesvolkes konstituiert.

Bei der Identifizierung des Immanuel ist zu beachten, daß er der Inhalt jenes Bestätigungszeichens ist, das Jesaja dem Ahas als Ausdruck der dem Haus David uneingeschränkt erhalten gebliebenen Huld Jahwes angeboten hat. Nun kann nach Ausweis der alttestamentlichen Überlieferung das Bestätigungszeichen, das im Horizont der Retterthematik zur Anwendung kommt, sowohl vor der Rettertät, nämlich zur Bekräftigung der Sendung des Retters, erfolgen (1 Sam 10, 2–7) wie auch erst im Anschluß an das Eingreifen Jahwes, gleichsam als Erweis für die Auswirkung des Mitseins Jahwes bei der Führung seines Volkes (Ex 3, 12)²¹. Ohne Zweifel liegt in Jes 7 der zweite Fall vor, wobei zusätzlich noch der eschatologische Aspekt zu berücksichtigen ist. Der Immanuel ist daher — analog zu der *'almāh*, seiner Mutter — als der metahistorische Repräsentant der als Rettertum konzipierten Herrschaft des Hauses David zu verstehen und somit als der „Anfang“ des als „Rest“ neugeschaffenen Gottesvolkes.

Dem eschatologischen Charakter des Immanuelzeichens entspricht auch die Aussage, daß dieser Heilbringer Dickmilch und Honig genießt. Auch hier hat die Darstellung allem Anschein nach zur Ausmalung der metahistorischen Szene auf eine mit dem vorisraelitischen Zion verbundene mythische Vorstellung zurückgegriffen, mit der man die überreiche Fruchtbarkeit des Landes beschrieben hat und die innerhalb der alttestamentlichen Überlieferung in der Formel von dem „Land, wo Milch und Honig

403–416; F. STOLZ, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion, Berlin 1970.

¹⁹ Ähnlich hat Deuterojesaja die metahistorische Tragweite des Erlösungsgeschehens bei der Herausführung Israels aus dem Exil in Jes 51, 9–11 mit dem mythischen Bild des Chaoskampfes umschrieben (vgl. auch Jes 43, 16–21; Ps 74, 13 f.).

²⁰ „Anfang“ meint in diesem Zusammenhang nicht den zeitlichen Beginn (*initium*) der Existenz des „Restes“, sondern sein Wesen (*principium*). Zu diesem Verständnis von „Anfang“ vgl. Ps 111, 10. Auf den „Anfang“ weist auch die „Benennung“ des Immanuel hin, die an ähnliche Vorgänge bei der Schilderung eschatologischer Zustände im Sinne der Neuschöpfung erinnert (vgl. Jes 60, 14. 18; 61, 3. 6; 62, 4. 12; Hos 2, 1).

²¹ Vgl. F. J. HELFMAYER, Art. *’ōt*, in: ThWAT I (1973) 182–205.

fließen“ (Ex 3, 8 u. a.) ein Echo gefunden hat²². In Jes 7 hat der Bearbeiter bei der Erwähnung von „Dickmilch und Honig“ wohl an die Gaben des Verheißungslandes gedacht, die Israel am Ziel seiner heilsgeschichtlichen Führung durch Jahwe als die ihm geschenkte Daseinsfülle genießt (Dtn 32, 13 f.). Der Hinweis auf die Nahrung des Immanuel umschreibt somit hier das vorher bei der Glaubensforderung in Aussicht gestellte „Bleiben“ des Hauses David (vgl. V. 9), das im Kontext dieser eschatologischen Verheißung ein Ausdruck der Neuschöpfung und nicht einfach nur das Ergebnis des Überlebens in der Katastrophe ist.

Doch bevor dieser Zustand erreicht wird, müssen Ahas und das von ihm repräsentierte Haus David sowie das Volk von Juda das Strafgericht erleiden, das Jahwe mit der Herbeiführung des Königs von Assur bereits begonnen hat. Nicht ohne Absicht hat in diesem Zusammenhang der Bearbeiter die durch den Unglauben des Hauses David verschuldete Phase des Gerichts von dem in Aussicht gestellten Heilszustand mit einer Aussage abgegrenzt, die den der Neuschöpfung entsprechenden „Glauben“ des Immanuel treffend illustriert. Der Heilbringer versteht nämlich, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen. Die Anspielung auf die Erkenntnis von Gut und Böse und ihre Verwendung im Kontext einer vor Gott verantworteten Herrschaft ist deutlich zu greifen. Hatte nämlich Salomo sich noch für die Ausübung seines Herrschaftsauftrages im Gottesvolk ein hörendes Herz erbeten, damit er zwischen Gut und Böse zu unterscheiden verstehe (1 Kön 3, 9), so hat der Immanuel diese Fähigkeit des Herzens offenbar schon von Anfang an, und zwar in einem Ausmaß, das ihn zum Antitypos des Menschen im Garten von Eden macht (vgl. Gen 2, 9. 16 f.; 3, 1–6).

Traditionsgeschichtlich wurzelt diese Darstellung nicht mehr in der Nathanweissagung von 2 Sam 7 allein, sondern auch noch in deren Interpretation durch die exilisch-nachexilische Heilsprophetie, wie sie vor allem in Jes 54–55 vorliegt. Denn dort lassen sich alle die für die ältere Bearbeitungsschicht von Jes 7 tragenden Aussageelemente wiedererkennen. Gleich zu Beginn ergeht hier an Zion unter Zugrundelegung des gleichen mythischen Bildes der Urmutter wie in Jes 7 die Aufforderung zu jubelnder Freude, weil Jahwe diese Unfruchtbare, die bisher nicht geboren hat, mit einer unübersehbaren Kinderzahl beschenkt und sich auf diese Weise als der Schöpfer und Erlöser eines neuen Gottesvolkes offenbart (Jes 54, 1–8). Mit Bezug auf diesen Heilszustand, in dem sich das Mitsein Jahwes durch die Überwindung der bisher auf Jerusalem und Juda lastenden Gerichtsver-

²² Zur Herkunft und Bedeutung der Formel vgl. H. GROSS, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, Trier 1967, 71–78.

fallenheit als siegreich erwiesen hat, ergeht an die Erlösten die Aufforderung zur Furchtlosigkeit, weil die Einsamkeit und Verlassenheit Zions ihr Ende gefunden hat (Jes 54, 4). Zions Kinder werden deshalb, wie es die Anordnung des neuen Bundes vorsieht (vgl. Jer 31, 34), von Jahwe Belehrt²³ sein, deren Friede der Größe ihres Heilszustandes entspricht (Jes 54, 13). Folgerichtig ergeht daher an das neue Gottesvolk die Einladung zum Festmahl im Land der Verheißung und zum Genuß der ihm durch Jahwes Erlösungstat geschenkten Daseinsfülle (Jes 55, 1–3a). Und abschließend wird ausdrücklich festgestellt, daß Jahwe auf der Grundlage eines ewigen Bundes für alle Zukunft den Bestand des Hauses David garantiert, nachdem er die in der Nathanweissagung versprochenen Hulderweise für David erbracht hat, nämlich die Erstellung eines Hauses, das in alle Ewigkeit bleibt und dessen Herrschaft gesichert ist (Jes 55, 3b–5).

Auf diese Interpretation der Nathanweissagung in Jes 54–55 geht, wie die auffallende Übereinstimmung sowohl in der Thematik wie auch in der Terminologie verrät, die Darstellung der älteren Bearbeitungsschicht von Jes 7 traditionsgehistorisch zurück²⁴. Ihre Abfassungszeit dürfte deshalb wohl auch im Umkreis der Entstehung dieser Heilsprophetie in exilisch-nachexilischer Zeit liegen.

c) Die jüngere Bearbeitungsschicht

Die Darstellung der jüngeren Bearbeitungsschicht von Jes 7, die faktisch mit der Redaktion der erweiterten „Denkschrift Jesajas“ in eins fällt, kann hier wegen des Fehlens einer entsprechenden Untersuchung nur andeutungsweise und mit Vorbehalt skizziert werden. Als Gesamteindruck dürfte jedoch feststehen, daß im Kontext dieser erweiterten „Denkschrift Jesajas“ alle Aussagen über das Gericht und das Heil Jahwes, ungeachtet ihrer Entstehung, jetzt konsequent in den Horizont der nachexilischen Eschatologie eingeordnet erscheinen. Dazu gehört, daß in Jes 7 sowohl die Bedrohung durch Aram und Efraim wie auch durch den König von Assur als transparent für das in Jes 10 beschriebene Kommen des metahistorischen Gottesfeindes dargestellt werden, der mit zunehmender Intensität

²³ Vgl. hierzu E. HAAG, Der Gottesknecht als Jünger Jahwes. Tradition und Redaktion in Jes 50, 4–9, in: Der menschenfreundliche Gott (FS-A. THOME), Trier 1990, 11–35.

²⁴ Daß hierbei im Unterschied zu Jes 54–55, wo das neue Gottesvolk im Vordergrund steht, der Akzent auf dem Heilbringer liegt, hat seinen Grund in der vorausgesetzten Situation, in der Ahas als der Repräsentant des Hauses David angesprochen wird. Welche Konsequenzen sich aus der hier dargelegten traditionsgehistorischen Verankerung des Immanuelzeichens in 2 Sam 7 und Jes 54–55 für die neutestamentliche Glaubensvorstellung von der Jungfrauengeburt ergeben, bedarf einer eigenen, auch das Neue Testament mit einbeziehenden Untersuchung. Zur Problematik vgl. H. GESE, Natus ex virgine, in: Probleme biblischer Theologie (FS-G. V. RAD), München 1971, 73–89.

Jerusalem und den Rest Judas (vgl. Jes 7, 17a) in Schrecken versetzt (Jes 10, 5–32). Dieser Gefahr setzt die erweiterte „Denkschrift Jesajas“ mit immer größerer Deutlichkeit das Heilswalten Jahwes aus dem Haus David entgegen, insofern zunächst das Danklied auf die Beendigung der Assyrennot in Jes 9 mit einem Ausblick auf den durch die Geburt des Immanuel eröffneten Heilzustand des Hauses David schließt (Jes 9, 5 f.) und sodann die Schilderung von dem Untergang Assurs jetzt in Jes 11 ihren Höhepunkt findet, wo die Herrschaft des neuen David in einer gewandelten Schöpfung dargestellt wird (Jes 11, 1–9)²⁵. Mit Recht blickt daher am Schluß der erweiterten „Denkschrift Jesajas“ in Jes 12 das Danklied der Erlösten auf die eschatologische Manifestation der Rettermacht Jahwes, des Gottes Israels, zurück, der sich in Zions Mitte als groß erwiesen hat (Jes 12, 6)²⁶.

²⁵ Vgl. hierzu E. HAAG, Der neue David und die Offenbarung der Lebensfülle Gottes nach Jesaja 11, 1–9, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott (FS-W. BREUNING), Düsseldorf 1985, 97–114.

²⁶ Dazu gehört auch die Errettung des Restvolkes von Israel, das die jüngere Bearbeitungsschicht mit Bezug auf seinen Repräsentanten (Jes 7, 14) ausdrücklich als „Immanuel“ bezeichnet (Jes 8, 8. 10). Zur literar- und traditionsgeschichtlichen Problematik dieser Stellen vgl. die in Anm. 3 genannten Kommentare und die dort zitierte Monographie von W. WERNER, a.a.O. 168–171. Als Anknüpfungspunkt hat hier der jüngeren Bearbeitungsschicht ein Jesajawort aus der Zeit des syrisch-efraimitischen Krieges gedient, das auf seine Weise die in der Grundschrift von Jes 7, 1–17 beschriebene Situation erhellt: „Weil dieses Volk die ruhig dahinfließenden Wasser Schiloachs verachtet hat, . . ., darum, siehe, läßt der Allherr über sie die gewaltigen Wasser des Euftrat heranfluten, den König von Assur und seine Macht“ (Jes 8, 6a. 7a). Dieses Bild der unheimlich ansteigenden Euftratflut hat die jüngere Bearbeitungsschicht aufgegriffen und zu dem Bild der Chaoswasser erweitert, um damit die gegen Zion heranstürmende Völkerwelt zu beschreiben (Jes 8, 7b–10). Vgl. hierzu auch Ps 46, 2–5. 8. 12.

„Wen der Herr liebhat, den züchtigt er“ (Hebr 12, 6)

Der alttestamentliche Hintergrund von Hebr 12, 1–11; 1, 1–4; 2, 6–10

„Wen der Herr liebhat, den züchtigt er, er geißelt einen jeden Sohn, den er annimmt“ (Hebr 12, 6). Dieses Zitat aus dem Buch der Sprüche (3, 12) bildet, zusammen mit dem Hinweis auf Jesus, den Anführer und Vollender unseres Glaubens als Vorbild im Leiden (Hebr 12, 2–3), den Mittelpunkt einer Paränese, mit der der Hebr-Autor¹ die im Glauben müde gewordenen Christen seiner Zeit² ermutigt, ihre Leiden als Züchtigung und Zurechtweisung Gottes anzunehmen (Hebr 12, 1–11). Es steht außer Zweifel, daß der Hebr tief in der atl. Offenbarungstradition verwurzelt ist, wie außer den zahlreichen Schriftzitaten auch die expliziten, im Licht der Christusoffenbarung vollzogenen Schriftreflexionen bezeugen. Doch scheint er darüber hinaus auch Traditionsbereiche des AT zu berühren, die sich einer nur motivvergleichenden Betrachtungsweise nicht erschließen, die aber statt dessen das die beiden Testamente umgreifende Ganze der göttlichen Heils-offenbarung ans Licht treten lassen. Einen jener Traditionsbereiche vermag neben der Paränese Hebr 12, 1–11 insbesondere die theologische Reflexion über die soteriologische Bedeutung der Sendung Jesu in Hebr 2, 9–10, zusammen mit der Beschreibung seines Wesens in 1, 1–4, zu erschließen³.

¹ Zur Problematik der Verfasserschaft vgl. neben den Einleitungswerken O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, KEK XIII, Göttingen 1966, 37–58; E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (Hebr 1–6), EKK XVII/1, Zürich-Braunschweig-Neukirchen 1990, 19–22.

² Wie die Verfasser-, so ist auch die Adressatenfrage bis heute Gegenstand der Diskussion. Der Hebr selbst gibt keine eindeutigen Auskünfte, doch besteht darin ein weitgehender Konsens, daß er sich an die Christen seiner Zeit überhaupt, d. h. an die gesamte zweite Generation, wendet, ohne Rücksicht auf jüdische oder heidnische Herkunft. Das Kennzeichen dieser Christen ist eine typische Glaubensmüdigkeit, wie sie sich beim Nachlassen der ersten Begeisterung einstellt (vgl. F. LAUB, *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief*, BU 15, Regensburg 1980, 3 f.; E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, 22–25; A. WIKENHAUSER/J. SCHMID, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1973, 547 f. 561; W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, 553 u. a.). Zu einem anderen Ergebnis kommt M. RISSI: *Der Brief sei an eine Gruppe von Christen jüdischer Herkunft gerichtet, die innerhalb einer Gesamtgemeinde ein gewisses Eigenleben führten. Zu dieser Gruppe habe auch der Verfasser des Hebräerbriefs gezählt* (*Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*, WUNT 41, Tübingen 1987, 24).

³ Zur Auslegung der drei Texte vgl. außer den obengenannten Kommentaren auch H. BRAUN, *An die Hebräer*, HNT 14, Tübingen 1984; A. STROBEL, *Der Brief an die Hebräer*, NTD 9, Göttingen (1975), 79–255; O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer*, RNT 8/1, Regensburg 1966.

I. Die Paränese Hebr 12, 1–11

Das richtige Verständnis der Paränese Hebr 12, 1–11 setzt die Beachtung der eschatologischen Konzeption des Hebr voraus, zu deren Bestimmung allerdings die ntl. Forschung noch keine einhellige Antwort erzielt hat. Doch zeichnen sich einige Grundzüge ab⁴. Es sind im wesentlichen zwei eschatologische Denklinien, die das Werk durchziehen: einmal die einer horizontalen Eschatologie mit dem apokalyptischen Zeitschema von Jetzt und Zukünftig und zum anderen die einer vertikalen Eschatologie mit der Vorstellung einer diesseitig-irdischen und jenseitig-himmlischen Räumlichkeit. Franz Laub betont hierbei, daß beide Denklinien nicht nur nebeneinander her existieren, sondern auch ineinander übergehen. „Die unsichtbare himmlische Welt der vertikalen Eschatologie ist zugleich das Zukünftige der horizontalen Eschatologie.“⁵ Beide Denklinien kreuzen sich auch in der Paränese Hebr 12, 1–11: Die Gläubigen werden aufgefordert, jetzt in ihrem diesseitig-irdischen Leben mit Ausdauer in dem ihnen bestimmten Wettkampf zu laufen (V. 1), um zukünftig das Leben (V. 9) sowie Anteil an der Heiligkeit Gottes (V. 10) zu gewinnen. Hier wird somit das Leben in der jenseitig-himmlischen Welt, in die Jesus schon vorangegangen ist (V. 2), den Gläubigen als ein zukünftiges Gut vor Augen gestellt, das sie nur auf dem Weg durch die irdische Zeitlichkeit erlangen.

Kann somit die Schematik einer horizontalen und vertikalen Eschatologie eine nicht unwichtige Hilfestellung bei der Auslegung von Hebr 12, 1–11 leisten, so reicht sie doch nicht aus, um die ganze Bedeutungstiefe dieser Paränese zu erfassen. Eine ungleich größere Hilfe bietet in diesem Fall die Analogie zu der atl. Offenbarungsgeschichte und einer in ihrem Horizont entwickelten ähnlichen eschatologischen Konzeption von dem Weg des Gottesvolkes in dieser Weltzeit. Als repräsentativ für diese Konzeption darf das Werk eines Vertreters der schriftgelehrten Weisheit Israels gelten, der im dritten Jahrhundert v. Chr. die Ijobtradition einer umfassenden Redaktion unterworfen hat⁶. Die Konzeption dieses Weisen geht aus von einer für die spätnachexilische Zeit Israels charakteristischen Glaubensproblematik (1), die der Schreiber im Licht der eschatologischen Prophetie von der Heilsoffenbarung Jahwes zu bewältigen sucht (2).

⁴ Vgl. E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburger Theologische Studien 2, Marburg 1965, 171–192; M. RISSI, *Die Theologie des Hebräerbriefs*, 125 ff.; F. LAUB, *Bekenntnis und Auslegung*, 221 ff.

⁵ F. LAUB, *Bekenntnis und Auslegung*, 222.

⁶ Es handelt sich um den Verfasser der Elihureden (Ijob 32–37*), der auch das ganze Ijobbuch redigiert hat. Hierzu sowie zu den folgenden Auslegungen, die sich auf das Ijobbuch beziehen, und zur Erhellung der zeitgeschichtlichen Situation vgl. TH. MENDE, *Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37)*, TThSt 49, Trier 1990.

1. Die Glaubensproblematik

Die nachexilische Epoche wurde, im Horizont der Eschatologie betrachtet, als *Zwischenzeit* verstanden, die von zwei Momenten geprägt war: von dem Bewußtsein, daß das durch den Untergang Judas und Jerusalems 587 v. Chr. und das anschließende Exil markierte Strafgericht Jahwes über sein Volk gemäß den Verheißungen Deuterojesajas endgültig abgeschlossen und Israel wieder in das Bundesverhältnis mit Jahwe aufgenommen war, und von der Erwartung einer noch ausstehenden Vollendung. Zugleich war man sich bewußt, daß diese Zwischenzeit nicht einfachhin die Fortsetzung des alten Bundesverhältnisses bedeuten konnte, da nach dem Bruch des Exils eine bloße Anknüpfung an Vergangenes nicht mehr möglich war. Aus dem Grab des Exils gab es nur den Weg der Auferweckung durch Jahwe (Ez 37) in eine neue Schöpfung (Jes 43, 19; 54, 11 ff. u. ö.). So war trotz aller Kontinuität in der Heilsgeschichte, die in der Person Jahwes und seiner Treue zu der Erwählung seines Volkes gründete, das nachexilische Volk doch selbst in eine qualitativ neue Phase seiner Beziehung zu Jahwe eingetreten. Doch der neue Weg des Heils verlieh keineswegs die Garantie für ein Leben ohne Anfechtung und Leid. Schon bald nach dem Exil mußten die Heimgekehrten sich dieser bitteren Erkenntnis stellen, als sie statt der Erfüllung der hochgespannten Verheißungen der Exilsprophezie (Jes 40–55) nur die Fortsetzung ihrer alten Leiden erlebten. Denn auch im eigenen Land blieb Israel den heidnischen Großmächten unterworfen, mußte deren politische Bevormundung und wirtschaftliche Ausbeutung wehrlos hinnehmen und war selbst bei der Durchführung des von den Völkern ringsum angefochtenen Wiederaufbaus des Tempels — seiner religiösen Identität — von dem wechselnden Wohlwollen der jeweiligen Großkönige abhängig (Esr 3–5). In dieser Zeit der Demütigung, die Israel eine schwere Anfechtung seines Glaubens an die Gerechtigkeit Gottes und die Zuverlässigkeit seines Wortes sowie seiner heilvollen Führung auferlegte, wuchs schließlich im Licht der Offenbarung eine neue Erkenntnis: Jahwe hat das Gericht über sein Volk beendet und eine Zeit des Heils heraufgeführt; doch dauert sein Strafgericht über die sündige Schöpfung noch unvermindert an, und in dieses Gericht bleibt auch das begnadigte Gottesvolk einbezogen, solange es diese Weltzeit durchschreitet.

Es ist klar, daß auf der Basis einer solchen Geschichtsschau im Verlauf der Zeit notwendig die Frage aufkommen mußte: Wann wird Gott auch das Strafgericht über die Schöpfung beenden und die Vollendung seines Heils herbeiführen? In Israel stellte man sich diese Frage besonders seit der Wiedereinweihung des Tempels 515 v. Chr. immer drängender, waren doch nun, so glaubte man, alle Voraussetzungen für das Kommen Gottes erfüllt. Der Glaube Israels aber war damit in den Horizont einer universal-escha-

tologischen Erwartung getreten, die nicht mehr nur für das Gottesvolk, sondern für alle Menschen die Aufhebung des göttlichen Strafgerichts am Ende der Zeiten herbeisehnte. Ein in seinen Heilserwartungen ganz auf Zukunft hin konzentrierter Glaube impliziert aber, daß die Gegenwart des erwarteten Heils entbehrt. Kommt hinzu noch eine Verschärfung der zeitgeschichtlichen Situation, dann gerät der Glaube an den verheißenden Gott in eine schwere Krise. Eine solche spiegelt sich im Ijobbuch wider, und zwar zunächst in der älteren Ijobdichtung, dann verschärft in der spätnachexilischen Bearbeitung der Dichtung durch den Elihuredenverfasser. Insbesondere letzterer läßt eine spezifische Ausprägung der Notlage des Gottesvolkes erkennen, die in ihren Grundzügen eine auffällige Ähnlichkeit mit derjenigen des Gottesvolkes in Hebr 12, 1–11 zeigt.

Als Israel nach dem Exil mit seiner Wiederherstellung in Judäa begann, mußte es schon bald die Erfahrung einer neuen Verstrickung in Schuld und Sünde machen. Das Einfallstor hierfür bildeten die heidnischen Großmächte, die Israel ja nicht großmütig aus ihrer Gewalt entlassen hatten, sondern auch weiterhin sein politisches Geschick lenkten sowie ihre Hand gierig nach den wirtschaftlichen Gütern des Landes ausstreckten. Vor allem durch letztere Maßnahme verursachten sie eine unheilvolle Spaltung des Gottesvolkes in jahwetreue Fromme und der heidnischen Großmacht hörige Frevler. Indem nämlich die Ptolemäer im dritten Jahrhundert v. Chr. — wie übrigens schon die Perser im fünften/vierten Jahrhundert v. Chr. (Neh 5) — Mitglieder der Oberschicht Judäas durch die Vergabe gewinnbringender Geldgeschäfte wie Steuerpacht und Geldverleihung an sich banden, verführten sie diese zu einer Ausbeutung ihrer ohnehin schon ärmeren Volkesgenossen sowie zu einer faktischen Preisgabe ihres Jahweglaubens. Denn als Kollaborateure konnten sie sich auf Dauer dem Einfluß des Hellenismus nicht entziehen, da das Erlernen der griechischen Sprache und der Kontakt mit der säkularen griechischen Lebensweise für sie eine unabdingbare Notwendigkeit geworden war. Zugleich entfalteten sie aber auch eine Macht, die nicht ohne Faszination für die in Verelendung und Rechtlosigkeit lebenden Frommen blieb. Denn schien es nicht so, als hätten sich die Maßstäbe gewandelt, so daß nun nicht die Treue zu Jahwe, sondern die Anpassung an die in den Fremdvölkern sich repräsentierende Macht des Bösen das Tor öffnete zu Glück und Lebenserfolg? So wurden jene sich der heidnischen Großmacht anschließenden Frevler im spätnachexilischen Gottesvolk zu einer Versuchung für die auf Jahwe und seine Verheißungen vertrauende Gemeinde, das Joch des Glaubens abzuschütteln und den erfolgversprechenden Weg der Sünder zu gehen.

Vergleicht man jetzt die Situation dieser Gemeinde mit der der Gemeinde von Hebr 12, 1–11, dann offenbaren sich auffällige Ähnlichkeiten in den

Grundzügen, aber auch spezielle, durch das Christusereignis bedingte Differenzen. Ähnlichkeiten und Differenzen betreffen sowohl das Selbstverständnis der Gemeinden hinsichtlich ihres Standortes innerhalb der Heilsgeschichte als auch die sich daraus ergebende Not.

Verstand sich die nachexilische Gemeinde des AT als die grundsätzlich von Gott begnadigte Gemeinde, die Gott ihrer Todverfallenheit entrissen und als eine neue Schöpfung in eine von ihm geschenkte, qualitativ neue Heilszeit eingeführt hatte, so gilt dies auch für die ntl. Gemeinde des Hebr — für sie allerdings mit dem einen wichtigen Unterschied: Sie ist dies alles erst durch die Mitterschaft des menschengewordenen Gottessohnes Jesus Christus, durch den die Zwischenzeit der atl. Gemeinde beendet und die Fülle des Heils geschenkt worden ist. Letztere Erkenntnis bringt der Hebr-Autor durch eine vergleichende Reflexion der Heilsoffenbarung Gottes im Alten und Neuen Bund in 1, 1–2 zum Ausdruck, indem er in expliziter Absetzung von den „früheren Zeiten“ des atl. Gottesvolkes die Zeit der Christen als das „Ende der Tage“ bezeichnet. Der Terminus ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων greift hierbei eine Wendung aus der Septuaginta auf, mit der dort das hebräische *be'aharit hajjamim* übersetzt wurde. Zwar besaß diese Wendung nicht von Anfang an und nicht ursprünglich eine eschatologische Bedeutung⁷, doch kann sie in den in nachexilischer Zeit verfaßten Texten Jes 2, 1–4 und Mich 4, 1–3⁸ kaum anders gedeutet werden, da die Prophetie jener Zeit ganz im Horizont der schon oben beschriebenen universal-eschatologischen Erwartung erging. So erwarteten auch Jes 2, 1–4 und Mich 4, 1–3, daß „am Ende der Tage“ die Macht der Sünde, die Israel stets auch im Widerstand der heidnischen Völker gegen Jahwe und sein Volk in Zion-Jerusalem verkörpert sah, beseitigt ist und die heidnischen Völker sich der Herrschaft Jahwes unterwerfen. Das „Ende der Tage“ wird also jene Vollendung der Heilsoffenbarung Gottes bringen, die seit Beendigung des Exils das begnadigte Gottesvolk für die gesamte Schöpfung erwartete. Es kann hierbei nicht um ein Ende der Geschichte im Sinne eines Abbruchs gehen⁹ — hierfür würde das Wort *qes* verwendet —, sondern um die Vollendung im Sinne des Ans-Ziel-Gelanges, und zwar an

⁷ So bezeichnet sie z. B. in Gen 49, 1; Num 24, 14; Dtn 31, 29 und evtl. Jer 23, 20 nur einen Augenblick in einer mehr oder weniger bestimmaren Zukunft: „in der Folgezeit“ (vgl. O. KAISER, Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1–12, ATD 17, Göttingen 1981, 64; H. D. PREUSS, Jahweglaube und Zukunftserwartung, BWANT V/7, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968, 175).

⁸ O. KAISER datiert die Texte etwa ins 4. Jh. v. Chr. (Das Buch des Propheten Jesaja, 63), anders H. WILDBERGER, Jesaja. 1. Teilband: Jesaja 1–12, BK X/1, Neukirchen 1972, 79.

⁹ E. JENNI, Artikel *'ahar*, in: E. JENNI/C. WESTERMANN (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Bd. I, München 1971, 110–118. 115.

das Ziel der von der Schöpfung her gesetzten ursprünglichen Bestimmung. An diesem Ziel ist nach Hebr 1, 2 die Geschichte durch die Offenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus angekommen. Gott hat in ihm die ganze Schöpfung mit sich versöhnt, indem er das Strafgericht über sie (Gen 3, 16 ff.) aufgehoben, die Macht der Sünde gebrochen und der erneuerten Menschheit den Zugang zur Fülle des Heils eröffnet hat. In diesem Licht klärt sich jetzt auch die eigentliche Bedeutung der Aussage, daß Gott einst „zu den Vätern“, nun aber „zu uns“ gesprochen hat. Darin artikuliert sich kein Gegensatz zwischen atl. und ntl. Gottesvolk, sondern der Heilsuniversalismus der Endzeit: Einst erging Gottes Heilsoffenbarung an das auserwählte Volk Israel, nun aber, am Ende der Zeiten, sind alle Menschen — die Urkirche verstand sich ja als das Gottesvolk aus vielen Völkern — in sie einbezogen.

Konnte die Urkirche sich somit im Unterschied zu der atl. Gemeinde der Zwischenzeit als die eschatologische Heilsgemeinde der Endzeit betrachten, so erwuchs ihr doch gerade daraus ein großes Problem¹⁰. Ihre eschatologische Existenz ging nämlich Hand in Hand mit einer geschichtlichen Existenz, die, je länger sie andauerte, die Gemeinde in eine um so schwierigere religiöse Krise führte. Denn daß in Christus die Äonenwende vollzogen und die Endzeit angebrochen war, mußte als ein unverrückbares Faktum festgehalten werden (1, 2; 2, 8; 9, 26); daß sich jedoch die Zeit bis zu dem abschließenden Tag seiner Wiederkunft unvorhergesehen lang dahinzog, daß die Weltgeschichte scheinbar unverändert weiterging und Anpassung verlangte, zwang zu der Erkenntnis, daß auch der eschatologischen Heilsgemeinde der Endzeit eine Zwischenzeit nicht erspart bleibt. Zwar besitzt diese aufgrund des Christuserignisses ein qualitativ anderes Wesen als die Zwischenzeit der nachexilischen Gemeinde, doch bringt sie, wie Hebr 12, 1–11 lehrt, in ihrer praktischen Auswirkung die gleichen Nöte und Schwierigkeiten hervor, die auch die nachexilischen Frommen quälten.

Die erste und größte Not, die beiden Gemeinden aus der Zwischenzeit erwuchs, war die Gottesnot. Man sah sich im Glauben an die Zuverlässigkeit des Wortes und der heilsgeschichtlichen Führung Gottes bitter enttäuscht: die atl. Frommen, weil die Verheißung der exilischen Prophetie, daß Jahwe die Macht des Bösen vernichten und alles neuschaffen wird (Jes 43, 18 f.), nicht in Erfüllung ging (Mal 3, 14 ff.; Ijob 21, 7 ff.), die ntl. Frommen, weil die Wiederkunft Christi und damit der Abschluß der Vollendung der Geschichte in immer weitere Ferne rückte. In Hebr 12, 1–11 wird diese Enttäuschung zwar nicht explizit thematisiert, da der Text seiner paränetischen Zielsetzung gemäß weniger Klageelemente, als vielmehr auf-

¹⁰ Vgl. hierzu E. GRÄSSER, Der Glaube im Hebräerbrief, 200–203.

bauende und richtungsweisende Mahnreden enthält; doch steht sie nicht nur, wie Hebr 2, 8; 6, 10–12. 18–20; 10, 32–36 erkennen lassen, als Ursache hinter dem gesamten Brief, sondern auch speziell hinter den Äußerungen von Hebr 12, 1–11: Schon die Ermahnung zur Ausdauer (ὑπομονή) in V. 1 sowie die Besorgnis des Verfassers über die fortschreitende Ermüdung und Erschlaffung in den Seelen (V. 2 f.) sprechen eine deutliche Sprache. Zu der gleichen ὑπομονή werden nämlich die Gläubigen auch in 10, 36 f. aufgefordert, und zwar hier mit der ausdrücklichen Versicherung, daß Jesus Christus bald wiederkommen und die Christen, wenn sie im Glauben standgehalten haben, zu der ersehnten Vollendung führen wird (10, 38–39). Es ist demnach die auch nach der Ankunft Jesu Christi heillos gebliebene Welt, die die junge Kirche in einen gefährlichen Lähmungszustand versetzte und ihren Bestand ernsthaft bedrohte. „Welchen Rang und Wert hat unsere Erlösung“, so mögen die Leser des Hebr gefragt haben, „wenn die zwei entscheidenden Mächte, die den Weg zur Soteria blockieren, nämlich *Sünde* und *Tod*, noch immer in Geltung stehen?“¹¹

Mit letzterer Frage kommt die zweite Not in den Blick, die den beiden Gemeinden aus der Zwischenzeit erwuchs: die Not einer erneuten Verstrickung in Schuld und Sünde. War schon dem nachexilischen Gottesvolk das Leben inmitten der Heidenvölker allmählich zu einer großen Versuchung geworden, auf die zukunftsweisenden Verheißungen Gottes zu verzichten und sich mit der gegenwärtig erfolgversprechenden heidnischen Macht zu arrangieren, so galt das auch für das ntl. Gottesvolk, das gleichfalls unerwartet lang in die heidnische Völkerwelt eingebunden blieb und auf die Vollendung des Heils warten mußte. Schon in Hebr 12, 1 ergeht deshalb die ernste Mahnung an die Christen, jegliche „Beschwerung“ und die sie „umstrickende Sünde“ abzulegen und mit Ausdauer in dem ihnen bestimmten Kampf zu laufen.

Doch ging von seiten der Sünder für beide Gemeinden nicht nur Versuchung, sondern auch ein leidvoller Widerstand aus (Ijob 24*; Hebr 12, 3; vgl. 10, 32–34). Ein Glaube, der einen derart universalen und ausschließlichen Anspruch erhob wie das nachexilische Judentum und wie später noch mehr das Christentum, konnte in einer heidnischen Umwelt sowie einer vom Heidentum infizierten jüdischen bzw. christlichen Gemeinde nicht widerspruchsfrei hingenommen werden. So waren Leiden und Verfolgungen um des Glaubens willen dem nachexilischen Judentum nicht fremd (2 Makk 6 f.) und wurden schließlich auch in der frühen Kirche von Anfang an zu einer entscheidenden Komponente ihres Selbstverständnisses. Wie 10, 32–34 zeigen, haben die Christen sie zuerst mit Starkmut und

¹¹ E. GRÄSSER, Der Glaube im Hebräerbrieft, 201 f.

Freude getragen. Doch wich diese Haltung, je länger die Wiederkunft Jesu und damit die Rettung aus den Leiden ausblieb, der Müdigkeit und Leidensscheu, so daß schließlich Ermahnungen nötig wurden, wie sie V. 4 ausspricht: „Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden im Kampf gegen die Sünde.“

2. Die Bewältigung der Glaubensproblematik

Die Abforderung eines kompromißlosen Kampfes allein hätte allerdings die Entmutigten nicht wahrhaft auferichtet, sondern nur ihren Blick über die gegenwärtige Weltzeit hinaus auf die Zukunft, d. h. auf die Wiederkunft Jesu Christi, fixiert, von der die Frommen die Beendigung ihres Kampfes bei der Vollendung der Geschichte ersehnten. Die ihnen gegenwärtig auferlegten Leiden wären dabei in ihrer Sinnhaftigkeit verschlossen geblieben, ja sie wären, derart unaufgearbeitet, sehr bald wieder zum Zeugnis gegen die Glaubwürdigkeit der Verheißungen Jesu Christi aufgestanden und hätten die Gläubigen erneut in eine tiefe Anfechtung gestürzt. Um dies zu vermeiden, versäumt es der Hebr-Autor nicht, neben der Aufforderung zum Kampf in der leidvollen Gegenwart (V. 4) diese Gegenwart selbst durch eine theologische Interpretation ihrer Leiden im Hinblick auf die mit der Wiederkunft Jesu erwartete Vollendung zu bewältigen: Die leidvollen Widerfahrnisse sind Wirkungen des göttlichen Erziehungshandelns auf Vollendung hin (V. 5 ff.).

Mit dieser Interpretation der Gegenwart stellt sich der Hebr-Autor genau in die Linie jener Tradition, die schon im Ijobbuch und seiner spätnachexilischen Bearbeitung durch den Elijuredaktor systematisch entfaltet (Ijob 32–37*) und in späteren Schriften des AT weiterentwickelt wurde (Dan 4–6*; 2 Makk 6, 12–17; Jdt 8, 25–27; Sir 4, 11–19)¹². Auch zur Zeit der Entstehung der Ijobdichtung drohte die Gefahr, daß die leidenden Frommen des Gottesvolkes, die Ijob repräsentiert, ihre Hoffnung über die gegenwärtige Weltzeit hinaus ausschließlich auf die zukünftige Vollendung richteten (16, 19–21; 19, 23 f. 28, 29*). Dabei focht auch sie die Versuchung an, auf eine Sinndeutung ihrer leidvollen Gegenwart im Rahmen des göttlichen Heilsplanes für die gesamte Schöpfung zu verzichten. Entsprechend erfolgte die Gottesantwort in der Ijobdichtung (Ijob 38–39*) u. a. als eine Korrektur an dieser so einseitigen eschatologischen Ausrichtung, indem Jahwe nun auf die Realität von Schöpfung und Geschichte zurückwies, um sie selbst für ihre heilsgeschichtlichen Hintergründe transparent zu machen: Alle leidvollen Ereignisse sind, wenn sie auch dem Menschen in

¹² Vgl. TH. MENDE, *Durch Leiden zur Vollendung*, 412–428. Zu der im Hintergrund stehenden Problematik, die im folgenden skizziert wird, vgl. ebenda, 403 ff.

der Verhüllung schmerzlicher Gerichtsschläge Gottes über die sündige Schöpfung widerfahren, dennoch Realisierungen seines Heilswirkens; denn da die Schöpfung durch die Sünde zutiefst gestört ist, Gott aber dennoch sein Werk nicht verwirft, sondern an seiner Bestimmung zur Vollendung festhält, muß er dieses Ziel jetzt auf dem Umweg eines für alle Geschöpfe leidvollen Kampfes gegen die chaotisch-frevlerischen Mächte in dieser Weltzeit erstreben (vgl. Gen 9, 12–17). Der Elihuredaktor führt dann diesen Gedanken weiter, indem er nun die Leiden der Geschichte im Hinblick auf den Einzelmenschen direkt als Wirkungen einer göttlichen Erziehung des Menschen zum Heil interpretiert (33, 15–30*; 34, 29a; 36, 5–12*. 22–23). Hiermit greift er auf einen alten Traditionsbereich im Glauben Israels zurück. Denn der Gedanke einer göttlichen Erziehung Israels¹³, der schon in der vorexilischen, dann aber auch in der exilisch-nachexilischen Prophetie sowie in der der Prophetie nahestehenden dtn-dtr Bewegung einen breiten Raum einnahm (vgl. Hos 2, 11–17; 5, 2; 6, 4–6; 7, 8–12; 11, 1–9; Dtn 1, 31; 4, 36; 8, 1–6; Jer 2, 19. 30; Am 4, 6–12 (dtr); Lev 26, 14–46; Ez 20, 33 ff.; Jes 26, 16–21; 30, 20), leitete sich ursprünglich her aus dem familiären Bereich der Erziehung des Sohnes durch den Vater (Spr 13, 1. 24; 15, 5; 19, 18; 23, 13; 29, 17), von dem sie auf den religiösen Bereich übertragen und auf Israel angewandt wurde (vgl. Dtn 8, 5). Im Horizont der nachexilischen Heilsprophetie und ihrer Erwartung einer zukünftigen Vollendung des mit der Begnadigung Israels begonnenen Heils erhielt dann auch der Gedanke einer göttlichen Erziehung Israels zum Heil eine eschatologische Zielsetzung: Gott erzieht sein Volk durch die Drangsale der Geschichte auf Vollendung hin, indem er durch die züchtigende Wirkung der Drangsale dem Volk das Ohr öffnet für seine Belehrung und Zurechtweisung, die Wegweisung zu diesem Ziele sind (Jes 26, 16; 30, 20). Der Elihuredaktor wendet diese Erkenntnis dann auf die einzelnen Glieder des Gottesvolkes an, wobei er anknüpfen konnte an die spätere weisheitliche Tradition, die gleichfalls schon den Gedanken einer Erziehung des Sohnes durch den Vater aus dem familiären in den theologischen Bereich übertragen hatte, und zwar auch sie speziell im Hinblick auf den Einzelmenschen (Spr 3, 11 f.)¹⁴. Was in Spr 3, 11 f. jedoch gegenüber

¹³ Die Vorstellung von einer Erziehung durch Gott bzw. von Geschichte als Erziehung im AT wurde eingehend von H.-J. KRAUS untersucht: *Paedagogia Dei als theologischer Geschichtsbegriff*, EvTh 8 (1948/49) 515–527 und: *Geschichte als Erziehung*, in: H. W. WOLFF (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, FS: G. V. RAD, München 1971, 258–274.

¹⁴ Die Sammlung Spr 1–9 ist wahrscheinlich in nachexilischer Zeit entstanden; auf jeden Fall stellt sie die jüngste Schicht innerhalb des Proverbienbuches dar (vgl. O. PLÖGER, *Sprüche Salomos*, BK XVII, Neukirchen 1984, XVI; B. GEMSER, *Sprüche Salomos*, HAT I/16, Tübingen 1963, 5; H. RINGGREN/W. ZIMMERLI, *Sprüche/Prediger*, ATD 16/1, Göttingen 1980, 8).

der Elihuredaktion noch fehlte, war der universal-eschatologische Horizont mit einer eindeutigen eschatologischen Zielsetzung der Paedagogia Dei. Der Elihuredaktor gewann diese eschatologische Perspektive durch eine bewußte Plazierung der weisheitlichen Tradition von der göttlichen Erziehung des Einzelmenschen in den Horizont der nachexilischen Heilsprophezie.

Schaut man nun auf Hebr 12, 1–11, dann wird die gleiche Entwicklung des Erziehungsgedankens auch im Hintergrund dieses Textes erkennbar: Auch der Hebr-Autor knüpft nicht nur an die weisheitliche Tradition von der göttlichen Erziehung des Einzelmenschen in Spr 3, 11 f. an (Hebr 12, 5 f.), sondern stellt sie zugleich in den Horizont einer universal-eschatologischen Erwartung, die den gesamten Hebr prägt, nämlich in den Horizont der Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi und der mit ihr verbundenen endgültigen Vollendung des Heils (9, 28; 10, 37). In diesem Rahmen bezeichnet der Hebr-Autor die Leiden der Christen als Züchtigung Gottes¹⁵, die aus seiner Vaterliebe zu ihnen entspringt (V. 6). Denn sie, die sich seinem Sohn Jesus Christus angeschlossen haben, sind ja nun in einem ausgezeichneten Sinne zu geliebten Söhnen geworden, so daß ihnen auch in einem auszeichnenden Maße die erziehende Fürsorge des Vaters gilt, deren Ziel es ist, einst Leben (V. 9) und Anteil an der Heiligkeit Gottes (V. 10) zu gewähren. Mit „Wir werden leben“ (V. 9) ist das „eschatologische Leben“¹⁶, d. h. die heilvolle Lebensgemeinschaft mit Gott, gemeint, die in 10, 38 dem verheißen wird, der im Glauben standhält bis zur Wiederkunft Christi. Auch die Elihuredaktion des Ijobbuches konkretisiert die eschatologische Vollendung des Menschen als eine heilvolle Lebensgemeinschaft mit Gott, die die Todesgrenze überdauert (19, 25. 27a; 33, 29 f.; 36, 11). Doch über die Elihuredaktion hinaus kennzeichnet der Hebr-Autor die eschatologische Vollendung auch als ein Anteil-gewinnen an der Heiligkeit Gottes (V. 10). Zwar ist dieser Gedanke durchaus atl. Herkunft (vgl. Lev 19, 2) und meint Anteil-gewinnen an Gottes eigenem Wesen (vgl. 2 Petr 1, 4); doch hat letzteres im ntl. Kontext eine neue Qualität erhalten, da es den Christen als Söhnen zuteil wird, die durch den Sohn Jesus Christus in besonderer Weise Zugang zum Vater haben.

Das entscheidend Neue gegenüber der Elihuredaktion im Ijobbuch ist jedoch die Tatsache, daß die Paränese von Hebr 12, 1–11¹⁷ kulminiert in

¹⁵ Der griechische Terminus *παιδεία* in Hebr 12, 6 ist die Übersetzung des hebräischen *māsār* in Spr 3, 11 f. und meint damit Züchtigung im schmerzhaften Sinne, nicht Erziehung, Bildung oder Gelehrsamkeit, wie es die griechische Bedeutung von *παιδεία* nahelegen würde (O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer, 439).

¹⁶ O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer, 443.

¹⁷ Bei dem Elihuredaktor handelt es sich allerdings noch nicht um eine Paränese, sondern um eine theologische Belehrung zum Zweck der religiösen Orientierung der

der Ausrichtung auf das Vorbild Jesu, der seinen Gläubigen den Weg durch Leiden zur Vollendung vorangegangen ist (V. 2). Aber selbst dieses spezifisch ntl. Heilsereignis steht nicht wie ein erratischer Block im ganzen der göttlichen Heilsoffenbarung. Vielmehr treibt es seine Wurzeln sogar bis in einen atl. Bereich des Glaubens hinab, aus dem heraus auch erst die Überzeugung von der *Paedagogia Dei* in den Elihureden gewachsen ist: in den Bereich des Glaubens an das Mitsein Gottes mit seinem Volk in allen Wechselfällen der Geschichte (Jes 43, 2–5). Um diese Zusammenhänge jedoch erkennen zu können, ist es notwendig, die in 12, 1 f. nur in einem Nebensatz und in Unterordnung unter die Paränese beschriebene Sendung Jesu als Heilsmittler nun auch als Gegenstand einer eigenen theologischen Reflexion zu erforschen, wie sie in 2, 9–10 vorliegt. Allerdings ist die tiefere Bedeutung derselben nur im Zusammenhang mit den Aussagen über das Wesen des Heilsmittlers Jesus zu erfassen, welche in Hebr 1, 1–4 programmatisch an den Anfang gestellt wurden.

II. Die theologische Reflexion Hebr 1, 1–4 und 2, 9–10

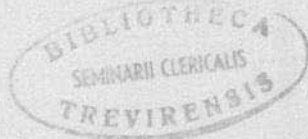
1. Das Wesen Jesu (Hebr 1, 1–4)

Eine wichtige Voraussetzung für die Erkenntnis des Wesens des Heilsmittlers Jesus Christus ist zunächst die Klarstellung, daß das frühere Reden Gottes in den Propheten und sein jetziges Reden an diesem Zeitenende im Sohn (V. 1–2a) keine sich ausschließenden Gegensätze darstellen, was vor allem die Zusammenbindung der beiden Offenbarungsweisen durch das ihnen gemeinsame Verb *λαλεῖν* verbürgt¹⁸. Vielmehr macht letzteres deutlich, daß das prophetische Element in das Sohnsein hineingenommen und dadurch dem Sohnsein Jesu Christi eine neue, nun eschatologische Qualität der Heilsmittlerschaft verliehen ist. Im Hintergrund steht eine ganz bestimmte Sicht des atl. Prophetentums und seiner Hinordnung auf den Heilsmittler der Endzeit, deren Verständnis jedoch zuerst die Klärung der atl. Hintergründe des Sohnseins verlangt.

Diese kommen in den Blick, wenn man beachtet, daß V. 5 in Anwendung auf den in V. 2–4 beschriebenen „Sohn“ Ps 2, 7 zitiert. In jenem Psalm spricht nach der Deutung eines nachexilischen schriftgelehrten Verfassers, welcher ein altes Königsinthronisationslied auf den in 2 Sam 7, 14 verheißenen Sohn Davids anwendet, Jahwe zu dem Messias König der Endzeit:

Frommen; doch verwandelt schon der erste auf den Elihuredaktor folgende Bearbeiter diese in eine Paränese.

¹⁸ E. GRÄSSER, An die Hebräer, 51.



„Mein Sohn bist du.“¹⁹ Demnach ist die Rede vom Sohnsein Jesu in Hebr 1, 2–4 bestimmt von der atl. Erwartung eines königlichen Messias der Endzeit, dessen Kommen man nun in der Person Jesu Christi erfüllt sah. Auch die nähere Charakterisierung des Sohnes Jesus — er ist der Erbe des Alls, d. h. der universale Herrscher (1, 2), und hat sich zur Rechten der Majestät in den Höhen gesetzt (1, 3) — greift zurück auf jene Vorstellung eines königlichen Messias der Endzeit, wie sie schon in Ps 2 und 110²⁰ zum Ausdruck kam²¹. Denn nach Ps 2, 8 macht Jahwe diesen Messiaskönig zum universalen Herrscher, indem er ihm die Völker zum Erbe und die Enden der Erde zum Eigentum gibt, und nach Ps 110, 1 fordert er ihn auf: „Setze dich mir zur Rechten!“

In das königliche Messiasium des Sohnes Jesus ist nun auch, wie oben festgestellt, das Moment des Prophetischen eingegangen. Im Hintergrund steht die Einschätzung der atl. Prophetie als einer „Opposition Jahwes“²², welche zur Verkündigung des Gotteswillens nötig war, so lange die Könige von Israel und Juda ihren von Jahwe erhaltenen theokratischen Herrschaftsauftrag zu eigenen Machtinteressen mißbrauchten. Im Messiaskönig der Endzeit aber, der als der ideale theokratische Herrscher den Gotteswillen so vollkommen in sich verkörpert, daß Jahwe ihn „Sohn“ nennt (Ps 2, 7), ist die Notwendigkeit einer Prophetie als Anwältin des Gotteswillens außerhalb und im Gegenüber zu diesem König aufgehoben; die Prophetie fällt mit dem Königtum vollkommen ineins. Dies, so will der Hebr sagen, ist in Jesus Wirklichkeit geworden. Er ist der Messiaskönig der Endzeit, der den Gotteswillen so vollkommen erfüllt, daß das Prophetentum in ihm aufgehoben ist.

Diese Aussage wird noch vertieft durch die Verknüpfung mit einem weiteren atl. Motiv, der Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit. In der Charakterisierung des Sohnes als den, durch den Gott die Welten erschaffen hat (1, 2b), klingt nämlich die Vorstellung von der personifizierten Weisheit an, die zugegen war, als Gott die Welt erschuf (Spr 8, 27–31; Weish 9, 9), und die selbst mitschöpferisch tätig wurde (Weish 7, 21; 8, 5)²³. Wie

¹⁹ A. DEISSLER, Die Psalmen, Düsseldorf 1964, 33–36. Die jetzige Gestalt des Psalms wird auch von H.-J. KRAUS auf die nachexilische Bearbeitung zurückgeführt, wenngleich er seine Entstehung in die Ära des jerusalemischen Königtums datiert (H.-J. KRAUS, Psalmen, 1. Teilband: Psalmen 1–59, BK XV/1, Neukirchen ¹1978, 146).

²⁰ Zur messianischen Vorstellung in Ps 110 vgl. A. DEISSLER, Die Psalmen, 439; H.-J. KRAUS, Psalmen, 2. Teilband: Psalmen 60–150, BK XV/2, Neukirchen ¹1978, 937 f.

²¹ E. GRÄSSER, An die Hebräer, 56; O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer, 103.

²² E. HAAG, Jahwes Opposition oder die Autorität der Propheten Israels, TThZ 90 (1981) 224–237.

²³ Zur Weisheit als einer hypostatischen Größe und ihrer Funktion als Schöpfungsmittlerin vgl. W. EICHRODT, Theologie des Alten Testaments II/III, Göttingen ¹1974, 50–54; M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, WUNT 10, Tübingen ¹1973,

sie ist der Sohn, der prophetische und königliche Messias der Endzeit, zugleich Schöpfungsmittler. Insofern nun aber die Weisheit als Schöpfungsmittlerin im spätnachexilischen Judentum mehr und mehr in „Synusie mit Gott“²⁴ erscheint (Weish 8, 3 f.; 9, 4), ja geradezu an dessen Wesen teilnimmt (Weish 7, 25–26), wird durch ihre Deutung auf den Sohn auch sein Wesen in das Wesen Gottes hineingenommen. Das Ziel der Übertragung der Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit auf den Sohn Jesus Christus besteht somit darin, jene „Gottheit des Christus“²⁵ auszusagen, die dann in Hebr 1, 8 explizit formuliert wird. Auch die weitere Wesensbestimmung des Sohnes in V. 3a läßt an dieser Zielsetzung keinen Zweifel. Denn nun werden dem Sohn mit ähnlichen Termini göttliche Eigenschaften und göttliche Herkunft zugeschrieben wie der personifizierten Weish in Weish 7, 25–26: Wie diese „Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers“ (7, 25) ist, so ist Jesus der „Abglanz seiner (des Gottes) Herrlichkeit“; und wie die Weisheit „ein Abglanz des ewigen Lichtes und ein makelloser Spiegel des Wirkens Gottes und ein Abbild seiner Güte“ (7, 26) ist, so ist Jesus „Abdruck seines (des Gottes) Wesens“. Darüber hinaus setzen auch die beiden Aussagen in V. 3bc: „Er trägt das All durch sein machtvollendes Wort“ und „er hat Reinigung von den Sünden geschaffen“ eine Identifikation des Sohnes Jesus Christus mit Gott voraus²⁶; denn hier wird die atl. Tradition von dem die Schöpfung wie die Geschichte schaffenden und lenkenden Wort Jahwes (Gen 1; Jes 55, 10 f.; Ps 107, 20; Weish 18, 14–15) sowie von dessen sündenvergebender Wirksamkeit auf das Wort bzw. die Person Jesu übertragen. V. 4 faßt dann abschließend die bisherige Klärung dessen, was das Sohnsein des Heilsmittlers Jesus in seiner ganzen Tiefe bedeutet, in der Feststellung zusammen, daß Jesus aufgrund dieses Sohnesnamens, d. h. des mit ihm verbundenen Sohneswesens, über alle Geschöpfe erhaben ist und eine gottgleiche Stellung einnimmt²⁷.

Blickt man nun noch einmal auf das im Hebr-Prolog beschriebene Wesen des Heilsmittlers Jesus Christus zurück, dann kann man sagen: In seine Kennzeichnung als Sohn ist sowohl die atl. Erwartung eines prophetischen und königlichen Messias der Endzeit als auch die Vorstellung von

275 ff., 292 ff. In Spr 8, 22–31 wird die Weisheit jedoch anders als in dem jüngeren Buch der Weisheit noch ausdrücklich als Geschöpf Gottes betrachtet (V. 22).

²⁴ U. WILCKENS/G. FOHRER, Artikel σοφία, in: ThWNT VII, Stuttgart 1964, 465–529, 499 f.

²⁵ E. GRÄSSER, An die Hebräer, 59; H. HEGERMANN, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum, TU 82, 1961, 125.

²⁶ Im späteren Judentum ist schließlich des öfteren die Rede von Gott, der die Welt trägt. Zu Textbelegen aus dem Rabbinat siehe O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer, 100 und E. GRÄSSER, An die Hebräer, 62.

²⁷ So auch E. GRÄSSER, An die Hebräer, 66 f.

der göttlichen Weisheit als Schöpfungsmittlerin sowie von dem die Schöpfung wie die Geschichte schaffenden und Sündenvergebung wirkenden Wort Gottes eingegangen. In all dem artikuliert sich das Bekenntnis der Urgemeinde, daß Jesus die überbietende Erfüllung sämtlicher atl. Heilserwartungen ist und daß er als solcher seiner Herkunft und seinem Wesen nach in das Wesen Gottes selbst hineingehört. In diesem Licht gewinnt nun in der Tat, wie E. GRÄSSER bemerkt, das „Sätzchen von der Sündenvergebung“ in V. 3c das größte Gewicht von allen Aussagen des Prologs²⁸. Denn ist Jesus tatsächlich eins mit Gott, bzw. atl. gesprochen, eins mit Jahwe, dann realisiert sich in seiner Person das vertrauensvolle Bekenntnis eines Psalmbeters: „Er selber (Gott) wird Israel erlösen von all seinen Sünden“ (Ps 130, 8) bzw. das Heilswort Jahwes an die im Gericht Verzagten: „Er selber (Gott) kommt, um euch zu retten“ (Jes 35, 4); dann ist in Jesus — so die Auffassung des Hebr.-Autors — Jahwe selbst gekommen, um endgültig seine Heilsherrschaft in der Welt aufzurichten.

2. Die Sendung Jesu (Hebr 2, 9–10)

Diese Erkenntnis des göttlichen Wesens des Heilsmittlers Jesus Christus gestattet nun einen tieferen Einblick in seine Sendung, wie sie Hebr 2, 9 f. erschließt. Denn ist in Jesus Christus Gott selbst in die von Sünde und Leid beherrschte Welt gekommen, dann ist seine Sendung als die äußerste Verwirklichung jenes Mitseins Gottes mit den unter dem Gericht über diese Weltzeit leidenden Menschen zu verstehen. Im AT steht der Glaube an das Mitsein Gottes zunächst im Hintergrund der Rede von einem den gesamten Raum von Schöpfung und Geschichte durchwaltenden göttlichen Weltenplan, insofern in diesem die Verwirklichung des Mitseins Gottes als Schöpfer und Erlöser inmitten der unter dem göttlichen Gerichtszorn leidenden Welt beschlossen liegt — so insbesondere in den Gottesreden des Ijobbuches auf der Traditionsstufe des Elihuredaktors (Ijob 38–42*). Sodann bildet der Glaube an das Mitsein Gottes auch und in besonderem Maße den Hintergrund der Rede von der göttlichen Erziehung der Frommen und der Verwarnung der Frevler durch und in den Leiden dieser Weltzeit, insofern Gott mit den Gezüchtigten in ihren Leiden ist und ihnen inmitten ihres Elends Rettung gewährt, wenn sie die Bereitschaft zur Umkehr zeigen — so in den Elihureden des Ijobbuches (Ijob 32–37*), aber auch in der Grundschicht der Textkomposition Dan 4–6*, in 2 Makk 6, 12–17; Jdt 8, 25–27 und Sir 4, 11–19. In Jesus Christus hat sich nun, so Hebr 2, 9 f., dieses Mitsein und Mitleiden Gottes auf eine eschatologisch endgültige Weise

²⁸ E. GRÄSSER, An die Hebräer, 65, wobei GRÄSSER — allerdings ohne Rekurs auf den alttestamentlichen Hintergrund — betont, daß der Satz „das Thema des Hebr: die Sühnung der Sünden (2, 17; 5, 1 u. ö.)“, indiziert.

realisiert, da in ihm Gott selbst die leidensfähige Menschennatur angenommen hat (V. 9a) und so ganz konkret in den Raum der Geschichte eingetreten ist, um nicht nur mit den Menschen zusammen, sondern auch stellvertretend für sie den Weg durch die unter dem göttlichen Gerichtszorn leidende Schöpfung zur Vollendung zu gehen (V. 9bc). In diesem Sinne ist Jesus „Anführer und Vollender unseres Heils“ (2, 10) geworden, dem sich der Gläubige, so die Paränese Hebr 12, 1 ff., anschließen muß auf dem Weg durch die Leiden der Geschichte, damit er durch Christus zur Vollendung gelangt.

Betrachtet man nun die Verse 2, 9–10 im einzelnen, dann zeigt sich, daß sie sich genau in die obengenannte Traditionslinie einfügen. Hierbei werden zwar noch andere Motive bzw. Traditionen aus dem AT aufgenommen, doch jeweils in den Horizont jenes von dem Hebr-Autor weitergeführten Glaubens an das Mitsein Gottes mit den Menschen im Gericht über diese Weltzeit eingefügt. So nimmt V. 9a die Aussage über Wesen und Würde des Menschen aus Ps 8, 6 auf, um sie auf Jesus hin zu konkretisieren, deutet sie dabei aber zum Zweck der Einbindung in die genannte Tradition auf zweifache Weise um. Erstens: Die Aussage des Psalms: „nur wenig (βραχύ) geringer macht als die Engel“²⁹, die im Hinblick auf den Menschen eine Wesensbezeichnung ist, wird in Hebr 2, 9 im Hinblick auf Jesus zu einer temporalen Bestimmung: Jesus wird für kurze Zeit (βραχύ), d. h. für die Spanne eines Menschenlebens, unter die Engel erniedrigt; denn Vollendung geschieht — so setzt es die Tradition vom Mitsein Gottes voraus — allein im Hindurchgang durch die Leiden dieser Lebenszeit. Zweitens: Dieselbe Aussage, die in Ps 8, 6 eine Würdebezeichnung im Hinblick auf den Menschen ist, wird in Hebr 2, 9 im Hinblick auf Jesus zu einer Niedrigkeitsaussage: Er, der mit Gott wesenseine Sohn (Hebr 1, 1–4), wird unter die Engel erniedrigt, d. h. in die leidvolle Menschennatur und Menschengeschichte preisgegeben; denn nur so kann Gottes erlösendes Mitsein mit den unter dem Gericht über diese Weltzeit leidenden Menschen seine unüberbietbare Tiefe und seine eschatologisch endgültige Wirksamkeit entfalten.

Des weiteren nimmt V. 9bc die atl. Tradition von dem stellvertretenden Sühneleiden des Gottesknechtes, von seinem sündentilgenden Tod und der späteren Erhöhung (Jes 53) auf³⁰, um sie auf die stellvertretende Passion

²⁹ Die Septuaginta übersetzt das hebräische *ʾelohim* mit ἀγγέλους.

³⁰ Dieser Traditionszusammenhang legt nahe, den textkritisch umstrittenen Vers 12, 9 nach einer gut bezeugten und von den Kirchenvätern bevorzugten Lesart folgendermaßen zu übersetzen: „Jesus ist um des erlittenen Todes willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er, getrennt von Gott χωρίς statt χάριτι: gemeint ist das Schmecken des Todes in Gottverlassenheit, die Übernahme des Gerichts), für jedermann den Tod koste“ (so auch M. RISSI, *Die Theologie des Hebräerbriefts*, 77 f.; H. BRAUN, *An die*

und Erhöhung Jesu, des nun nicht nur in funktionaler, sondern auch in ontologischer Einheit mit Gott stehenden Knechtes, anzuwenden; denn in Jesu Todesleiden wie auch in seiner Erhöhung am Ende nimmt das Mitsein Gottes mit den Sündern im Gericht, das sich schon in den Gottesknechtsliedern des AT zu einem stellvertretenden Tragen des Gerichts für die Sünder vertieft hatte, seine letztgültige Gestalt an: Es ist nun ein stellvertretendes Tragen des Gerichts durch Gott selbst, da er allein den Menschen der Todverfallenheit entreißen und in die Vollendung führen kann.

V. 10 begründet abschließend diesen von Gott gewählten und in seinem Sohn Jesus Christus stellvertretend beschrittenen Heilsweg durch Leiden zur Vollendung mit der zunächst rätselhaft anmutenden Aussage: Dies ziemte sich so für den, um dessentwillen das All und durch den das All ist, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte. Im Hintergrund steht eine im größeren Horizont des Mitseins Gottes im Gericht vollzogene Reflexion der Schöpfungsberichte Gen 1 und 2. Danach hat Gott den Menschen mit dem Ziel der Vollendung, d. h. der heilvollen, ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott, geschaffen³¹. Es ist dem Schöpfer „angemessen“³², dieses Ziel seines Schöpfungsplanes auch zu erreichen. Da aber die Sünde des Menschen, durch die die Macht des Bösen einen wachsenden Freiraum ihres Wirkens in der Geschichte gewonnen hat, die Ursache dafür ist, daß das Ziel der Vollendung nur noch auf dem Umweg eines leidvollen Kampfes gegen die Macht des Bösen erreicht werden kann, und da Gott zugleich entschlossen ist, an seinem Ziel festzuhalten, ist es der Treue Gottes zu seinem Plan — und das heißt zu seinem Wesen — „angemessen“, daß er dieses Ziel zum Preis des eigenen Leidens, d. h. des Leidens in seinem Sohn Jesus Christus, erreicht, da nur er den Kampf gegen die Macht des Bösen letztlich sieghaft führen kann. Doch heißt dies nicht, daß nun der Mensch aus diesem Gerichtszusammenhang entlassen ist. Vielmehr bleibt für ihn im Hinblick auf seine persönliche Läuterung das atl. Mahn- und Trostwort in unverrückbarer Geltung: „Wen der Herr liebhat, den züchtigt er, er geißelt einen jeden Sohn, den er annimmt“ (Hebr 12, 6; vgl. Spr 3, 11 f.). Doch vollzieht sich dieses Gericht jetzt nicht mehr in der bitteren Gottesferne, sondern, da Gott in seinem Sohn selbst unter das Gericht über die sündige Menschheit gekommen ist, in engster Schicksalsgemeinschaft mit dem leidenden Gott.

Hebräer, 57; O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer, 139—142. Anders E. GRÄSSER, An die Hebräer, 124—126).

³¹ E. HAAG, Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht, in: W. BREUNING (Hg.), Seele. Problemegriff christlicher Eschatologie, QD 106, Freiburg 1986, 31—93.

³² Die Bedeutung des Terminus *πρέλειν* ist somit nicht in erster Linie aus dem hellenistischen Denken herzuleiten (anders E. GRÄSSER, An die Hebräer, 126 f.), sondern mit der alttestamentlichen Schöpfungstradition verbunden.

„Ich ermahne euch bei der Sanftmut und Milde des Christus“ (2 Kor 10, 1)

Zur pastoralen Strategie des Apostels Paulus

Viele Seelsorger leiden darunter, daß die Zahl der Gläubigen in unserer pluralistischen Gesellschaft kontinuierlich abnimmt und die Grenzen des eigenen Bemühens trotz verstärkter Anstrengungen täglich schmerzlich erfahren werden. Andere Seelenärzte scheinen zunehmend mehr gefragt und in ihrer Kompetenz gesellschaftlich akzeptiert zu sein. Hinzu kommt eine weitere Verunsicherung durch das Psychogramm des Klerikerideals aus den eigenen Reihen¹. Die Infragestellung der eigenen Person und der übernommenen Rolle als Seelsorger macht es schwierig, frohen Herzens ein Pastor bonus zu sein. Das moderne Schlagwort der Identitätskrise scheint in der Tat die bewußte oder unbewußte Not nicht weniger Seelsorger wiederzugeben.

Da die Bibel weitgehend dem Ziel, sich des eigenen Glaubens zu vergegenwärtigen, ihre Entstehung verdankt und uns die äußerst bewegte Geschichte des alt- und neubundlichen Gottesvolkes mit Höhen und Tiefen vergegenwärtigt, kann ein Rückblick auf die hier aufbewahrten Glaubenserfahrungen horizontweiternd und glaubensstärkend sein. Der im folgenden auf den Apostel Paulus gelenkte Blick empfiehlt sich aus mehreren Gründen: Nur von diesem Apostel besitzen wir authentische Zeugnisse, da die anderen neutestamentlichen Schriften in der wissenschaftlichen Exegese nicht mehr auf Apostel zurückgeführt werden. Nirgendwo im Neuen Testament erhalten wir einen so unmittelbaren und reichhaltigen Einblick in die Situation der urchristlichen Gemeinden wie in den Paulusbriefen. Nirgendwo wird uns das Ringen eines Seelsorgers der ältesten Kirche um seine Gemeinden so plastisch vor Augen geführt wie in den ganz und gar von seelsorglichen Anliegen diktierten Briefen dieses Apostels². Und ein letzter, uns diesen Apostel nahebringender Punkt: Paulus ist keineswegs ein von einer ungebrochenen Erfolgsgeschichte getragener Apostel, vielmehr ist seine Seelsorge begleitet von der Infragestellung seiner Person und Wirk-

¹ Vgl. E. DREWERMANN, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten 1989.

² Auch der Römerbrief ist trotz seines testamentarischen Charakters kein von der seelsorglichen Ausrichtung abgehobener theologischer Traktat, sondern aktuelle Glaubensverkündigung.

samkeit durch inner- und außerkirchliche Gegenkräfte; er muß zahlreiche Rückschläge beim Aufbau seiner Gemeinden hinnehmen und ist sich keineswegs sicher, daß sein Werk Bestand hat. Innere und äußere Nöte machen ihn zum leidenden Apostel. Völlig verfehlt wäre es deshalb, sein Wirken aus der Perspektive der späteren Geschichte, in der sich Paulus in der Kirche durchgesetzt hat³ und zu einem der beiden römischen Apostelfürsten geworden ist, zu sehen. Aus der Sicht des Paulus sah die Zukunft oft ganz anders aus.

I.

Besonders bedrohlich ist die Zukunft des Apostels nach dem Galaterbrief und dem 2. Korintherbrief. Während in den galatischen Gemeinden des Paulus judenchristliche Missionare das Evangelium des Paulus um Beschneidung und weitere Torabeobachtung ergänzen wollen und dabei die vom Herrn empfangene Sendung des Paulus, sein Apostolat, in Frage gestellt ist — auch hat das Zerwürfnis mit Petrus, Barnabas und den übrigen Judenchristen von Antiochia (Gal 2, 11—21) Paulus in eine gewisse Isolation getrieben —⁴, ist zur Zeit der Abfassung des 2. Korintherbriefs die Situation des Apostels noch prekärer⁵. Die von ihm gegründete Gemeinde in Korinth steht in der akuten Gefahr, aufgrund der Verkündigung anderer urchristlicher Apostel Paulus die Gefolgschaft aufzukündigen. Wie immer man das nun schon über 200 Jahre diskutierte Problem der literarischen Einheit des 2. Korintherbriefs beurteilt, unstrittig ist, daß Paulus nach der Abfassung des 1. Korintherbriefs⁶ zu einem in seinen Reiseplänen nicht vorgesehenen Besuch in Korinth war, es dort zu einem ihn äußerst betrübenden Zwischenfall kam und er unverrichteter Dinge — wohl nach Ephesus — zurückfuhr, von wo aus er den sogenannten Tränenbrief schrieb

³ Die Aussage über die Anerkennung des Paulus in der Kirche bedarf allerdings weiterer Präzisierung, denn vom Paulusbild der Apostelgeschichte her sind Eigenständigkeit und Theologie des Apostels stark relativiert (vgl. J. ECKERT, Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte, in: J. ERNST, Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, München—Paderborn—Wien 1972, 281—311). Der kirchlich rezipierte Paulus ist meist ein domestizierter.

⁴ Vgl. J. ECKERT, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (Biblische Untersuchungen 6), Regensburg 1971.

⁵ Ob der Galaterbrief vor dem 2. Korintherbrief bzw. 2 Kor 10—13 oder danach zu datieren ist, sei hier offen gelassen.

⁶ Auch der 1. Korintherbrief kann als Komposition aus mehreren Paulusbriefen angesehen werden (vgl. jetzt H.-J. KLAUCK, 1. Korintherbrief [Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum NT 7], Würzburg 1984, 10 f.), jedoch ist über das Stadium von mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermutungen nicht hinauszukommen.

(2 Kor 2, 1—11). Ob dieser im wesentlichen, wie viele Exegeten meinen, in 2 Kor 10—13 enthalten ist, kann erwogen, wenn auch nicht bewiesen werden. Wie dem auch sei, die Situation des Apostels, die dieser sogenannte Vierkapitelbrief voraussetzt, ist in ihrer Gefährlichkeit und Bedrängnis für den Apostel deutlich.

Auch hier wäre es verfehlt, die Situation aus der Sicht des späteren Siegers, daß sich Paulus als Apostel behaupten konnte, zu betrachten, vielmehr war sich dieser alles andere als des Erfolges sicher. Auch dürfen wir nicht einfach der Polemik des Paulus folgen und seine Gegner in eine ihm unterlegene Position bringen, im Gegenteil, die Gemeinde in Korinth, die allerdings, wie wir aus dem 1. Korintherbrief wissen, mehrere Gruppierungen aufwies, scheint zunächst in großer Zahl von den neuen christlichen Missionaren und ihrer Verkündigung fasziniert gewesen sein. Diese, von Paulus ironisch als „Überapostel“ bezeichnet (2 Kor 11, 5; 12, 11), sind als „Apostel Christi“ (11, 13) akzeptiert worden⁷. Der Apostelbegriff war ja zu dieser Zeit noch keineswegs auf einen engen Kreis festgelegt; Paulus selbst mußte um diesen Titel kämpfen, und in gewisser Weise konnte ihn jeder, der sich vom erhöhten Herrn gesandt wußte, beanspruchen. Wenn Lukas ihn später für den Zwölferkreis exklusiv verwendet (ausgenommen App 14, 4. 14), ist dies eine künstliche theologische Konstruktion, die gerade die relative Offenheit dieses Begriffs voraussetzt. Für das Apostelsein scheint nicht bloß ein unmittelbares Verhältnis zum erhöhten Herrn wesentlich gewesen zu sein, sondern auch, wie aus 2 Kor 12, 12 hervorgeht, der Aufweis der „Apostelzeichen“ „in Zeichen und Wundern und Macht-taten“.

Das Apostelbild der Apostelgeschichte, aber auch Paulus selbst bestätigen, daß man sich einen Apostel, dessen Wirksamkeit nicht durch Wunder begleitet war, nicht vorstellen konnte (vgl. 1 Kor 2, 4; Gal 3, 5; Röm 15, 18 f.). Nach den synoptischen Evangelien gehört zur Wirksamkeit der Mitarbeiter Jesu, daß diese genauso wie er in Wundern die Heilsherrschaft Gottes aufleuchten lassen, und der johanneische Christus verheißt sogar seinen Jüngern: „Amen, amen, ich sage euch: Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch vollbringen, und er wird größere vollbringen, denn ich gehe zum Vater, und was ihr in meinem Namen erbitten werdet, das werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht wird“ (Joh 14, 12 f.). Lukas läßt dann folgerichtig die Wunder Jesu — Totenerweckungen eingeschlossen — in der Zeit der geisterfüllten Kirche

⁷ Vgl. J. ECKERT, Die Verteidigung der apostolischen Autorität im Galaterbrief und im zweiten Korintherbrief. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie, in: ThGl 65 (1975), 1—19.

weitergehen (vgl. Apg⁸). Ein eindeutiges Kriterium für die Kirche Jesu Christi ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, daß in der Gemeinschaft, der der Herr seine bleibende Gegenwart zugesagt hat (Mt 18, 20; 28, 20) und die aus der Kraft des Geistes Gottes lebt (vgl. Apg 2; 1 Kor 12–14), Jesu Heilshandeln weiter geschieht, wie ja auch der Herr seine Jünger mit dem Auftrag ausgesandt hat: „Heilt die Kranken . . . und sagt den Leuten: Das Reich Gottes ist euch nahe“ (Lk 10, 9, par Mt 10, 7 f.). Neutestamentlich ist es theologisch nicht gerechtfertigt, die Wunder Jesu fundamentalistisch nur dem irdischen Jesus oder der ältesten Epoche der Kirche zuzuschreiben. In diesem Fall sind entweder die Wundererzählungen der Evangelien unzureichend, ja exegetisch falsch interpretiert, oder der Geist Gottes ist aus dieser Kirche verschwunden. Auch eine Nachfolge der Apostel ist hier nicht mehr gegeben. Von hier aus ist bei aller Beachtung der Kreuzestheologie eine effektive Heilsverkündigung einzuklagen.

Die Konkurrenzapostel in Korinth waren deshalb so willkommen, weil sie dem auch durch die paulinische Verkündigung grundgelegten Verständnis der Kirche als der vom Geist Gottes bestimmten endzeitlichen Gemeinde entsprachen. Indem sie durch ihre Wirksamkeit oder zumindest durch die mitgebrachten Empfehlungsschreiben anderer Gemeinden (2 Kor 3, 1) „die Zeichen des Apostels“ aufwiesen und sich darüber hinaus als mit dem erhöhten Herrn in Verbindung stehende Visionäre und Offenbarungsträger empfahlen (12, 1; 11, 5 f.), wurden sie in der Gemeinde, in der die außergewöhnlichen Charismen hoch im Kurs standen (vgl. 1 Kor 12–14; 2 Kor 5, 7), willig aufgenommen. Ihre reklamierte Herkunft aus dem erwählten Volk Israel (2 Kor 11, 22) war ein zusätzliches und in der damaligen Kirche durchaus noch gewichtiges Autoritätselement. Entscheidend freilich war, daß sich diese „Diener Christi“ (11, 23; vgl. 10, 7) durch ihre geistlichen Qualitäten empfahlen. Dazu gehörte auch die Mitteilung von himmlischer Erkenntnis (Gnosis: 11, 6), nach der sich die neubekehrten, in der alten Welt unsicher gewordenen und Erlösung suchenden Korinther sehnten.

Neben den Gemeinsamkeiten zwischen Paulus, der ja auch ein Visionär und Ekstatiker war (vgl. 1 Kor 14, 18; 2 Kor 12, 1–10) und den „Beweis des Geistes und der Kraft“ beanspruchte (1 Kor 2, 4; vgl. Röm 15, 18 f.), und den neuen Pneumatikern in Korinth gab es allerdings auch Unterschiede, die zum unversöhnlichen Konflikt führten. Der Apostel, der selbst den Grundsatz hatte, nicht auf fremdem Gebiet, d. h. in nicht von ihm gegrün-

⁸ Vgl. J. ECKERT, Zeichen und Wunder in der Sicht des Paulus und der Apostelgeschichte, in: TThZ 88 (1979), 19–33.

deten Gemeinden missionarisch zu wirken (vgl. Röm 15, 20), nahm es ihnen übel, daß sie in der ihnen nicht durch die Fügung Gottes zugewiesenen Gemeinde agierten (2 Kor 10, 12–18) und in gewisser Weise eine Ergänzungsmission unternahmen, indem sie sich durch die Mitteilung von Gnosis, die sie Paulus absprachen, hervortaten. Ja, sie schienen Paulus aufgrund seines Mißerfolges bei seinem Zwischenbesuch und seines möglicherweise generell nicht imponierenden Auftretens sowie seiner Leiden als vom Geist erfüllten Apostel radikal in Frage gestellt zu haben (10, 10). Daß Paulus auf das Apostelrecht, von der Gemeinde finanziell unterhalten zu werden, verzichtet hat, wird noch zusätzlich gegen seinen Autoritätsanspruch ausgelegt (11, 7–12; 12, 13). Die mit viel ironischen Bemerkungen versehene Gegenrede des Paulus — insbesondere seine sogenannte Narrenrede (11, 1 bzw. 11, 16–12, 13) — zeigt, wie sehr er sich verletzt fühlt.

Die Enttäuschung über die eigene Gemeinde kann der Apostel ebenfalls nicht verbergen, da sie ihm ungehorsam (10, 6) geworden ist und sich hat verführen lassen (11, 3. 13–15). Ironisch bemerkt er: „Wenn einer zu euch kommt und einen anderen Jesus verkündet, den wir nicht verkündet haben, oder ihr einen anderen Geist empfangt, den ihr nicht empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, das ihr nicht angenommen habt, gut ertragt ihr es“ (11, 4). Denselben Vorwurf äußert er in weiterer Ironie: „Gerne ertragt ihr die Törichte, die ihr klug seid. Denn ihr ertragt, wenn jemand euch versklavt, wenn jemand euch aufzehrt, wenn jemand euch einfängt, wenn jemand sich überhebt, wenn jemand euch ins Gesicht schlägt. Zu (meiner) Schande sage ich, dazu sind wir zu schwach gewesen“ (11, 19–21). Diese Beschreibung zeigt, wie sehr die Konkurrenzapostel in Korinth autoritär auftreten konnten. So beklagt denn Paulus am Ende seiner Narrenrede, in der er gezwungenermaßen sich als Apostel und „Diener Christi“ empfehlen mußte, daß er eigentlich von seiner Gemeinde hätte empfohlen werden müssen (12, 11).

Wie sieht nun mitten in diesen Nöten die pastorale Strategie des Apostels Paulus aus? Eine seiner blühendsten Gemeinden, die wichtigste seiner Gemeindegründungen im Abendland, die Kirche im bedeutenden Korinth, dem kulturellen, religiösen und wirtschaftlichen Umschlagplatz zwischen Ost und West, steht in der Gefahr, für ihn verlorenzugehen. Letztlich interessieren ihn nicht seine Gegner, mit denen er sich ja auch nicht direkt auseinandersetzt, sondern seine Gemeinde. Die Eröffnung des letzten Gefechts um seine Gemeinde im sogenannten Vierkapitelbrief (10, 1–6) hat programmatischen Charakter für das pastorale Vorgehen des Apostels und empfiehlt sich deshalb näherer Betrachtung.

Die Ouvertüre zum letzten Hauptteil des 2. Korintherbriefs bzw. zu einem eigenständigen, von innerster Betroffenheit und schärfster Auseinandersetzung diktierten Briefs lautet: „(1) Ich selbst aber, Paulus, ermahne euch bei der Sanftmut und Milde⁹ des Christus, der ich ‚im Angesicht zwar demütig‘ unter euch (bin), ‚abwesend aber mutig bin‘ gegen euch; (2) ich bitte aber, daß ich anwesend nicht mutig sein muß in der Zuversicht, mit der ich denke, wagemutig zu sein gegen gewisse Leute, die denken, daß wir nach dem Fleisch wandelten. (3) Denn im Fleisch wandelnd, kämpfen wir nicht nach dem Fleisch, (4) denn die Waffen unseres Kampfes (sind) nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott zur Zerstörung von Bollwerken, Gedanken(gebäude) zerstörend (5) und jedes Hochfahrende, das sich erhebt gegen die Erkenntnis Gottes, und gefangennehmend jedes Denken für den Gehorsam gegen Christus (6) und in Bereitschaft (uns) haltend, zu strafen jeden Ungehorsam, wenn vollendet ist euer Gehorsam.“

Der Text wirft, abgesehen vom unvermittelten, neuen Einsatz im 2. Korintherbrief und dem daraus resultierenden literarkritischen Problem, folgende Kernfrage auf: Wie verhält sich die vom Apostel beabsichtigte Ermahnung „bei der Sanftmut und Milde des Christus“ zu dem fast unmittelbar danach angekündigten energischen Waffengang gegen seine Gegner und den Ungehorsam in der Gemeinde von Korinth? Welche Bedeutung hat für Paulus bei dem Kampf, seine apostolische Autorität wieder zur Geltung zu bringen, die von ihm selbst eingangs reklamierte Norm: „bei der Sanftmut und Milde des Christus“? Da die folgenden von viel Ironie geprägten, mit Demaskierungen und Drohungen versehenen Ausführungen zumindest auf weite Strecken diese Sanftmut Christi vermissen lassen, drängen sich die weiteren Fragen auf, ob Paulus zwar gutwillig um diesen Maßstab weiß, aber ihm, dem „Eiferer“ im Judentum (Gal 1, 14) und auch im Christentum, dann doch sein Temperament durchgeht? Wie ist überhaupt diese Norm in ihrer Zuordnung zu Christus zu verstehen? Ist der sonst von Paulus nicht in den Blick genommene irdische Jesus oder der von ihm erfahrene erhöhte Herr oder der Christus, der für die gesamte mit ihm verbundene Heilsgeschichte steht, gemeint?

⁹ Die traditionelle Übersetzung der Wendung διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπικειρίας mit „bei der Sanftmut und Milde“ ist beibehalten, obwohl neuere Übersetzungen eine modernere Sprache zu sprechen versuchen (vgl. die Einheitsübersetzung: „angesichts der Freundlichkeit und Güte Christi“). Doch ist m. E. der Begriff „Freundlichkeit“ nicht so markant wie der der Sanftmut, so daß auch dieser auch in der Übersetzung von F. STIER beibehalten ist (Das Neue Testament, München—Düsseldorf 1989). Die Übersetzung von πραῦς bzw. πραΰτης mit „gewaltlos“, „Gewaltlosigkeit“ bringt zwar ein wesentliches Moment dieser Begriffe zum Ausdruck, jedoch nicht voll ihren positiven Gehalt.

Wo Paulus bei seiner apostolischen „Ermahnung“ Bezug nimmt, zeigen folgende 2 Kor 10, 1 verwandten Aussagen: „Ich ermahne euch aber, Brüder, bei (διὰ) dem Namen unseres Herrn Jesus Christus, daß ihr alle dasselbe sagt und nicht Spaltungen unter euch sind, daß ihr vollendet seid in demselben Sinn und in derselben Meinung“ (1 Kor 1, 10). „Ich ermahne euch nun, Brüder, bei (διὰ) dem Erbarmen Gottes, darzubringen eure Leiber als ein lebendiges, heiliges Gott wohlgefälliges Opfer, (als) euern vernünftigen Gottesdienst“ (Röm 12, 1). „Ich ermahne euch aber, Brüder, bei (διὰ) unserem Herrn Jesus Christus und bei der Liebe des Geistes, mir beizustehen in den Gebeten für mich zu Gott . . .“ (Röm 15, 30). H. Schlier äußert zu dem von Paulus häufig verwendeten Begriff παρακαλεῖν: „ . . . es ist ein Ermahnen, das zugleich einen bittenden und befehlenden, einen ans Herz legenden, ermunternden, beschwörenden Zuspruch meint. Es ist ein Zuruf, Anruf, Aufruf, der der Sorge des Vaters um seine Kinder oder auch (1 Thess 2, 7) der Liebe der Mutter, die ihre Kinder hegt, entspringt“¹⁰. Mit Hinweis auf die Nähe von 2 Kor 10, 1 zu Röm 12, 1 und die jeweils verwendete Präposition διὰ (c. Gen. = durch) stellt Schlier „für das Wesen apostolischer Ermahnung“ fest: „Sie ist von vorneherein nicht eine Variante der Forderungen des Gesetzes, das den Menschen auf seine Leistung hin anspricht und ihn nicht selbstlos, sondern selbstsüchtig macht. Die apostolische Mahnung ist vielmehr der bittende und befehlende, beschwörende und ermutigende Zuruf, Anruf und Aufruf des allem zuvor ergangenen und ergehenden Erbarmens Gottes.“¹¹

Sosehr Paulus seine apostolische Autorität seiner Gemeinde gegenüber durchzusetzen versucht, sosehr weiß er sich selbst an die ihn bestimmende Autorität Gottes bzw. Christi gebunden. Sein Sendungsbewußtsein faßt er in den Schlußermahnungen unseres Briefs in dem lapidaren Satz zusammen: „Vor dem Angesicht Gottes in Christus reden wir“ (2 Kor 12, 19 b). Hier spricht der Pneumatiker Paulus, der als geisterfüllter Gottesmann und „Diener Christi“ in nichts den Konkurrenzaposteln in Korinth nachsteht (vgl. 11, 23 ff.; 12, 11). Allerdings ist für die vollmächtige Rede des Paulus wesentlich, daß er Jesus Christus und das in ihm erschienene „Erbarmen Gottes“ zur Sprache bringt (vgl. 2 Kor 1, 20). Nicht ein den Menschen zum Sklaven machender und blinden Gehorsam fordernder Wille Gottes tritt in der apostolischen Ermahnung zutage, sondern die Liebe Gottes, der seinen Sohn in unsere Welt gesandt hat (Gal 4, 4), in ihm Versöhnung anbietet (2 Kor 5, 18—21) und den Geist zur Ermöglichung des neuen Lebens schenkt (vgl. Gal 3, 14; 5, 13—6, 10; 1 Kor 6, 11.19; 12—14; Röm 8).

¹⁰ H. SCHLIER, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg—Basel—Wien 1977, 351—359, 352.

¹¹ A. a. O. 354.

So gewiß nun für Paulus eine innere Beziehung zwischen „der Sanftmut und Milde des Christus“ und dem in Christus erschienenen „Erbarnten Gottes“ besteht, so bleibt doch zu fragen, ob nicht noch ein konkreterer Bezug zur Person Christi gegeben ist. Die Lebensgeschichte des Paulus erinnert an sein Berufungserlebnis, als Verfolger der Kirche Gottes den erhöhten Herrn gesehen und der Gnade, zu seinem Werkzeug erwählt zu sein, zuteil geworden zu sein. Wie stark dieses Bewußtsein für Paulus ist, zeigt seine Aussage: „Zuletzt aber von allen erschien er (Christus) gleichsam als der Fehlgeburt auch mir. Denn ich bin der geringste der Apostel, der ich nicht wert bin, ein Apostel zu heißen, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe; durch Gottes Gnade aber bin ich, was ich bin“ (1 Kor 15, 8–10a). Nicht Gottes Strafe traf ihn, sondern seine Güte. Er hat „Christi Sanftmut und Milde“ in seiner Berufung elementar erfahren¹².

Diese Erfahrung war für Paulus zugleich verbunden mit der Befreiung von einer auf Toraobservanz fixierten Frömmigkeit, die er zwar nicht ausdrücklich als Befreiung von einer Last charakterisiert — daß er unter dem Gesetz gelitten hat, sprechen die Texte expressis verbis nicht aus —, aber das wiederholt hervorgehobene Moment der Befreiung (vgl. Gal 3, 13; 4, 4. 21–31; 5, 1. 13) ist die Kehrseite der Charakterisierung der Zeit des Gesetzes als einer Zeit der Gefangenschaft durch das Gesetz, das „ein Zuchtmeister bis zu Christus“ (Gal 3, 24) und „ein Joch der Knechtschaft“ war (Gal 5, 1; vgl. insgesamt Gal 3 f.; Röm 7 f.). Selbst wenn diese Aussagen nicht primär Beschreibungen psychologischer Erfahrungen sind, sondern das theologische Urteil des Apostels zum Ausdruck bringen, daß das Gesetz nicht in der Lage war, Leben zu verleihen und Gottes Gerechtigkeit zu vermitteln (Gal 3, 21), ist nicht auszuschließen, daß dem Apostel aufgrund seiner Christuserfahrung im nachhinein bewußt geworden ist, wie sehr seine torafixierte Frömmigkeit für ihn Fremdbestimmung — auch im Sinne von Last und Härte — war¹³. Wo aber der in der Gemeinschaft mit Christus geschenkte Geist Gottes zum Lebensprinzip geworden ist, ist die Zeit „unter dem Gesetz“ vorbei (Gal 5, 18; Röm 6, 14), und die innerste

¹² Der zu *πραΰτης* parallele Begriff *ἐπιεικεία* bezeichnet in der LXX „die Milde bzw. die Nachsicht Gottes (1 Kg 12, 22; Ps 85, 5; Weish 12, 18; Bar 2, 27; Dan 3, 42; 4, 27; 8, 12; 2 Makk 2, 22; 10, 4), eines Königs (Est 3, 13; 8, 12; 2 Makk 11, 27; 3 Makk 3, 15; 7, 6) und eines Propheten (4 Kg 6, 3)“ (H. GIESEN: EWNT II 66). Zusammen mit dem Adjektiv *ἐπιεικής* = „mild, gütig“ wird damit App 24, 4 und 1 Petr 2, 18 die Milde des Herrschers bzw. der Herren charakterisiert. In Phil 4, 5 ermahnt Paulus die Christen: „Das Gütige (*τὸ ἐπιεικές*) von euch soll allen Menschen bekannt werden. Der Herr ist nahe“ (vgl. Tit 3, 2 [zusammen mit „Sanftmut“]). Nach 1 Tim 3, 3 soll die Milde eine Eigenschaft des Bischofs sein).

¹³ Vgl. G. THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen 1983, 181–268.

sittliche Weisung der Tora, das Gebot der Nächstenliebe (Gal 5, 14; vgl. Röm 13, 8–10), ist dem neuen Menschen gleichsam ins Herz geschrieben¹⁴. Diese neue Situation bringt, ohne daß hier eine traditionsgeschichtliche Verwandtschaft behauptet werden soll, das Matthäusevangelium in dem „Heilandsruf“ (Mt 11, 28 ff.) zum Ausdruck: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich werde euch ausruhen lassen. Nehmt mein Joch auf euch, und lernt von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen“; denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.“

Obwohl Paulus den Jesusstoff der Evangelien in seiner Verkündigung nicht kennt und die Rede von „der Sanftmut und Milde Christi“ sowohl in der Glaubensgeschichte des Paulus als auch im Kerygma des Apostels ihren eigentlichen Grund hat, ist die Frage nach der Korrespondenz dieser Rede zum Bild der christlichen Überlieferung vom irdischen Jesus noch nicht erledigt. Wenn der Apostel den Gekreuzigten verkündet, der sein Leben „für uns“ „hingegen“ hat¹⁵, ist hier wohl kaum nur eine christologische Kurzformel für das mit Christus verbundene Heilsgeschehen gegeben. Dieses ist zusammengefaßt in der bekannten Aussage von 2 Kor 8, 9: „Ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, daß er, obwohl er reich war, um eurerwillen arm wurde, damit ihr durch seine Armut reich würdet.“ Im Christushymnus des Philipperbriefs (Phil 2, 5–11) dominiert ebenfalls diese mehr abstrakte christologische Gesamtschau, aber es fragt sich doch, ob die Aussage, daß Christus „sich selbst erniedrigt“ hat und „gehorsam“ wurde „bis zum Tod, ja, bis zum Tod am Kreuz“ (V. 8), nicht zugleich ein konkreter Blick auf das Leben Jesu ist. Gerade in Aussagen mit paränetischer Zielsetzung setzt der Apostel den Rekurs auf den Gekreuzigten¹⁶ ein. So ermahnt er „die Starken“ in Korinth, die ohne Bedenken aufgrund ihrer christlichen Freiheit sogenanntes Götzenopferfleisch essen, zur Rücksichtnahme auf den schwachen Bruder, „um dessentwillen Christus gestorben ist“ (1 Kor 8, 11). Ein ähnlicher Aufruf an „die Starken“ erfolgt im Römerbrief, wobei die christologische Begründung zwar wieder eine Gesamtsicht des Lebens Jesu, aber zugleich konkret die Haltung des Gekreuzigten zutage treten läßt: „Wir aber, die Starken, sind verpflichtet, die Schwächen der Nichtstarken zu tragen und nicht uns selbst zu Gefallen zu leben. Jeder von uns soll dem Nächsten zu Gefallen leben zum Guten zur Erbauung. Denn auch Christus hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt, sondern wie

¹⁴ Vgl. ECKERT, Verkündigung 131–162.

¹⁵ Vgl. die sprachlich zwar unterschiedlichen, aber sachlich übereinstimmenden Aussagen Gal 1, 4; 2, 20; 1 Kor 8, 11; 11, 24; 15, 3; 2 Kor 5, 14 f. 21 Röm 3, 25; 4, 25; 8, 32.

¹⁶ Vgl. J. ECKERT, Der Gekreuzigte als Lebensmacht. Zur Verkündigung des Todes Jesu bei Paulus, in: ThGl 70 (1980), 193–214.

geschrieben ist: „Die Schmähungen der dich Schmähenden sind auf mich gefallen“ (Ps 69, 10)“ (Röm 15, 1–3). Bedenkt man die gerade in diesen wenigen Texten zum Ausdruck kommende mögliche Entsprechung zwischen christologischer Gesamtschau und konkreter Anspielung auf Grundzüge des Lebens Jesu, so ist dieser Befund für die Bezugnahme des Apostels auf „die Sanftmut und Milde des Christus“ nicht völlig auszuschließen.

Hinzu kommt, daß gerade in der über Paulus hinausgehenden urchristlichen paränetischen Tradition die Tugend der „Sanftmut“ ihren Platz hat. In seinem Tugendkatalog Gal 5, 22 f. führt der Apostel auch „die Sanftmut“ als „Frucht des Geistes“ auf, und ein wenig später ermahnt er die Christen in Galatien: „Brüder, wenn auch ein Mensch ertappt wird bei einem Fehltritt, sollt ihr, die Geistlichen, den Betreffenden zurechtbringen im Geist der Sanftmut, achtgebend auf dich selbst, daß nicht auch du versucht werdest!“ (Gal 6, 1). Wie sehr dieser Geist der Sanftmut, der die Gewaltlosigkeit impliziert, eine von Christus her gegebene Grundhaltung nicht bloß für den Seelsorger Paulus (2 Kor 10, 1, 1 Kor 4, 21), sondern für alle Christen ist, die ja für Paulus ihrem Wesen nach alle „Geistliche“ sind, zeigt die folgende, in innerem Zusammenhang mit der Ermahnung zur Sanftmut stehende Aufforderung: „Voneinander die Lasten tragt, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6, 2). Dieses Gesetz Christi nimmt Maß an Christus, dem Hirten, der sich nicht gesandt wußte, das Strafgericht Gottes auf die Sünder herabzurufen und die Gerechten in einem elitären Kreis zu sammeln, sondern der den Verlorenen nachging, um zu heilen und zur Gottesgemeinschaft zurückzuführen (vgl. Mk 2, 17; Lk 19, 1 par; Mt 15, 24; 10, 6).

Das Matthäusevangelium entwickelt in nur ihm eigenen Aussagen direkt eine Theologie der Sanftmut bzw. der Gewaltlosigkeit: Jesus spricht innerhalb der Seligpreisungen zu Beginn der Bergpredigt den „Sanftmütigen“ den Besitz des Landes, d. h. die von Gott geschenkte Zukunft, zu (Mt 5, 5, vgl. Ps 37, 11). Das Bild von dem in Jerusalem einziehenden Messias wird mit den Schriftworten beschrieben: „Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir sanftmütig und reitend auf einer Eselin und auf einem Füllen, dem Jungen des Lasttiers“ (Mt 21, 5, vgl. Jes 62, 11; Sach 9, 9). Dieser Christus weist bei seiner Verhaftung einen seiner Jünger, der ein Schwert zog, zurecht mit dem Satz: „Stecke dein Schwert an seinen Ort! Denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“ (Mt 26, 52). Außerdem liegt im Matthäusevangelium das Bekenntnis zur Sanftmut Jesu in einem noch umfassenderen, dem Bild vom guten Hirten nahekommenden Sinn in dem schon zitierten Heilandsruf an die Mühseligen und Beladenen vor (Mt 11, 28–30). Bei dieser für das christliche Erlösungsverständnis zentralen Komponente des Christusbildes

und christlichen Verhaltens mag Matthäus an die Verkündigung Jesu und das überlieferte Bild von Christus, der nicht als gewalttätiger politischer Messias auftrat, sondern gewaltlos die Erlösung über die Revolution der Herzen initiierte, anknüpfen. Zugleich war es jedoch für die Christen der mathäischen Tradition ein aktuelles Thema aufgrund der im Geist Jesu geforderten Abgrenzung zu den Zeloten, die das Reich Gottes unter der menschlich so verständlichen Anwendung von Gewalt gegen die heidnische, römische Fremdherrschaft aufrichten wollten. Der Mißerfolg dieses Weges in dem auch die Judenchristen erschütternden Untergang Jerusalems im jüdisch-römischen Krieg wird diese Theologie noch bestärkt haben.

Die Verkündigung des Matthäusevangeliums einerseits und die nicht unmittelbar der paulinischen Tradition zugehörenden Texte Jak 1, 21; 3, 13 und 1 Petr 3, 4. 16 andererseits zeigen, daß die Ermahnung zur Sanftmut in der urchristlichen Paränese ihren festen Platz hatte. In den deutero-paulinischen Briefen ist diese sittliche Ermahnung ebenfalls aktuell (vgl. Kol 3, 12; Eph 4, 2; 2 Tim 2, 25; Tit 3, 2). Doch hat Paulus diesen Rekurs auf die Sanftmut als Wesenszug des Christus und der Christen wohl kaum begründet, sondern er scheint eher Gemeingut eines jeden christlichen Evangeliums zu sein. Der Apostel greift diesen von ihm wiederholt genannten Maßstab programmatisch in 2 Kor 10, 1a auf und verbindet ihn mit dem in Korinth kursierenden Vorwurf, er sei „im Angesicht zwar demütig, abwesend aber mutig“ (V. 1b). In gewisser Weise bekennt sich Paulus zu diesem demütigen Auftreten, auch wenn seine Gegner mit dieser Kritik seinen Mißerfolg beim Zwischenbesuch und generell, wie die Leidenskataloge des zweiten Korintherbriefs anzeigen¹⁷, die durch Opfer und Krankheit geschundene Existenz des Apostels damit im Sinne von Schwachheit und fehlendem Pneumabesitz negativ charakterisieren. Allerdings ist das Zugeständnis des Apostels nur bedingt, denn er bittet die Korinther, daß er anwesend nicht mutig auftreten muß, in der Zuversicht, energisch gegen diejenigen aufzutreten, die ihm einen Wandel „nach dem Fleisch“ unterstellen (V. 2). Er kann zwar zugeben, daß er „im Fleisch“ wandelt, d. h. daß „Schwachheiten, Mißhandlungen, Nöte, Verfolgungen und Ängste um Christi willen“ (12, 10) zu seinem Leben gehören, aber „die Kraft Christi“ (12, 9) bzw. „die Kraft Gottes“ (4, 7) treten in seinem Leben und Wirken, das gerade aus sich selbst heraus von Schwachheit gekennzeichnet ist, durchaus zutage. Das Werk des schwachen und leidenden Apostels, der mit der Gnade Christi den Herrn wirkungsvoll verkündet und Gemeinden gegründet hat, beweist dies (vgl. 3, 1–3; 10, 12–18; 1 Kor 9, 1 f.). Des-

¹⁷ Vgl. 2 Kor 4, 7–12; 6, 3–10; 11, 23–33; s. ferner 12, 7–10. Wie aus 1 Kor 4, 9–13 hervorgeht, ist diese Thematik in der Auseinandersetzung mit dem Pneumatikertum in Korinth und ihrem Kraftgefühl nicht neu.

halb kann Paulus seiner Überzeugung Ausdruck geben, mit der Kraft des Geistes Gottes zu kämpfen und gegebenenfalls die verfehlte Theologie und Propaganda seiner Gegner zu widerlegen (10, 3–6).

Im Kontrast zum Programm, in der apostolischen Ermahnung die Sanftmut und Milde Jesu zu vergegenwärtigen, scheint nun der in Aussicht genommene Kampf gegen die Widersacher des Apostels in Korinth zu stehen (V. 2–6). Bei der Beschreibung seines apostolischen „Kampfes“ (seiner „Strategie“) greift Paulus das Bild eines Feldzugs auf, wenn er von den „Waffen des Kampfes“, der „Zerstörung von Bollwerken“, dem „Niederreißen“, „Gefangennehmen“ und der „Bestrafung“ redet (VV. 3–6). Unter den „Bollwerken“ ist der Widerstand gegen das paulinische Evangelium in Korinth zu verstehen. Konkret attackiert er im folgenden „die Gedanken(gebäude) und jedes Hochfahrende, das sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt“ (V. 4 f.). Paulus beurteilt ja die ihn als leidenden Apostel verachtende und allein auf den pneumatischen Kraftbeweis abzielende Theologie seiner Gegner als „anderes Evangelium“ und bezeichnet diese ironisch als solche, die sich selbst als „Überapostel“ produzieren. Die Erkenntnis des Gottes, der sich gerade auch im Kreuz geoffenbart hat, wird von ihnen verleugnet. Diejenigen, die sich von der Herrlichkeitstheologie seiner Gegner, die letztlich einen „anderen Jesus“ verkünden und einen „anderen Geist“ als den des paulinischen Evangeliums vermitteln (11, 4), will er zum Gehorsam gegen Christus, den Gekreuzigten, zurückführen, ja unter Umständen, den Ungehorsam bestrafen.

Die Zerstörung der „Gedankengebäude“ und „jede(r) Höhe, die sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt“, sowie die Gefangennahme „jeden Gedanken(s) in den Gehorsam gegenüber Christus“ (V. 4 f.) sind ebenso wenig wie die provozierende Aussage des Apostels in 1 Kor 2, 2, daß er bei seiner Mission in Korinth „nichts“ (anderes) „wissen“ wollte „als Jesus Christus, und zwar als gekreuzigten“, als Absage an die Vernunft und Verleugnung des Denkvermögens zu verstehen, denn die entscheidende Waffe des Paulus in seiner apostolischen Strategie ist noch nicht wie später in der Kirche die auf sachliche Auseinandersetzung verzichtende Ketzerpolemik, so sehr er auch seine Kontrahenten verteufeln kann (2 Kor 11, 13–15), sondern die theologische Argumentation. Freilich gilt für Paulus die Ansicht des liberalen protestantischen Exegeten H. Windisch: „Eine ‚Denkfreiheit‘ oder gar ‚Religionsfreiheit‘, die sich nicht an die Offenbarung Christi und das apostolische Evangelium gebunden weiß, würde Paulus niemals anerkannt haben.“¹⁸

¹⁸ H. WINDISCH, Der zweite Korintherbrief (KEK), Neudruck der Auflage 1924, hrsg. von G. STRECKER, Göttingen 1970, 298.

Begriffe aus der militärischen Welt in bildhafte Glaubensaussagen zu übertragen, ist der biblischen Tradition und auch sonst Paulus nicht fremd (vgl. Jes 59, 17; Ps 35, 1—3; Weish 5, 18—20; 1 Thess 5, 8; 2 Kor 6, 7; Röm 6, 13; 13, 12) und unterstreicht in unserem Text die Entschlossenheit des Apostels, der um seine Gemeinde kämpft. Bei allem Wissen um die eigenen Schwachheiten weiß Paulus zugleich um die Kraft, die ihm vom erhöhten Herrn in seinem Leben und Wirken zuteil wird. Deshalb trifft W. Bousset in seinem Kommentar zu unserem Text einen wichtigen Aspekt mit der Bemerkung: „Was uns hier begegnet, ist das hochgestimmte Bewußtsein des religiösen Führers, der sich im Besitz der mächtigen Waffen der wahren Gotteserkenntnis („Gnosis“) und deshalb allen überirdischen und irdischen Gegnern überlegen fühlt.“¹⁹

III.

Die oben gestellte Frage, ob Paulus seine Absicht, die Korinther „bei der Sanftmut und Milde des Christus“ zu „ermahnen“ (10, 1), nicht im folgenden bei der Drohung mit dem von der Kraft göttlichen Geistes erfüllten Kampf gegen die theologischen Kontrahenten und den Ungehorsam in Korinth verlassen hat, wird man in gewisser Weise bejahen müssen, denn der Apostel spricht ja hier und anderswo von der Alternative. Er bittet die Gemeinde, nicht energisch auftreten zu müssen (V. 3). Ähnlich hatte er schon in der Auseinandersetzung mit dem 1 Kor 4, 9—21 kritisierten Pneumatikertum sein krafterfülltes Auftreten angekündigt und zum Schluß gefragt: „Was wollt ihr? Soll ich mit dem Stock zu euch kommen oder in Liebe und im Geist der Sanftmut?“ (V. 21)²⁰. Bei der Ankündigung seines dritten Besuchs in 2 Kor 12, 14—13, 10 bittet er die Korinther, sich in Ordnung zu bringen, und äußert abschließend zu seinen apostolischen Mahnungen und Warnungen: „Deshalb schreibe ich dies abwesend, damit ich anwesend nicht in strenger Weise verfahren muß gemäß der Vollmacht, die der Herr

¹⁹ W. BOUSSET, Der zweite Brief an die Korinther, in: Die Schriften des Neuen Testaments, II. Band: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe, Göttingen, 4. Aufl. 1929, z. St.

²⁰ Paulus sind bei einem harten Durchgreifen und Bestrafen Grenzen gesetzt. An die in der Synagoge praktizierte Züchtigungsstrafe, die er selbst fünfmal erlitten hatte (vgl. 2 Kor 11, 24), war nicht zu denken. W. REBELL, Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus, München 1986, meint: „Die maßgebliche Möglichkeit zu bestrafen bestand für Paulus darin, die andersdenkenden Gemeindeglieder durch die Kraft seines Auftretens und seiner Theologie argumentativ mit dem Rücken an die Wand zu drücken und nötigenfalls den Rest der Gemeinde gegen sie aufzubringen. Etwas anderes kann mit dem ‚Stock‘ (πάβδος, 1 Kor 4, 21), über den Paulus verfügte, nicht gemeint sein. Bei einer so verstandenen Bestrafungsmöglichkeit bestand stets die Gefahr, daß sich die Waffe des Paulus als unwirksam erwies“ (120).

mir gegeben hat zur Erbauung und nicht zur Zerstörung“ (13, 10). Der Apostel ist bereit — so hat er zu erkennen gegeben —, Opfer zu bringen (12, 14 f.) und die Korinther zu „schonen“ (vgl. 13, 2), ja als schwach zu erscheinen, wenn sie sich nur nach dem Evangelium erneuern (13, 9). Die Alternative wäre eine mit göttlicher Kraft geführte Auseinandersetzung, die zunächst einmal Niederreißen und Zerstörung und nicht Aufbau bedeutet²¹.

Die auch in 2 Kor 10, 8 erwähnte vom Herrn erhaltene Vollmacht zur Erbauung und nicht zur Zerstörung erinnert an die Berufung des Propheten Jeremia: „Sieh her! Am heutigen Tag setze ich dich über Völker und Reiche; du sollst ausreißen und niederreißen, vernichten und einreißen, aufbauen und einpflanzen“ (Jer 1, 10)²². Über Gott selbst heißt es Jer 24, 6: „Ich richte meine Augen liebevoll auf sie und lasse sie in dieses Land heimkehren. Ich will sie aufbauen, nicht niederreißen, einpflanzen, nicht ausreißen“ (vgl. Jer 31, 28). Paulus, der ja in Gal 1, 15 in Anlehnung an Jer 1, 5 seine Berufung beschreiben kann, weiß sich in erster Linie bevollmächtigt, aufzubauen und nicht niederzureißen²³. Die Ermutigung und Ermahnung bei der Sanftmut und Milde des Christus ist solch produktives Aufbauen.

Besonders in den Ausführungen über das apostolische Amt (2 Kor 2, 14—7, 4) stellt Paulus diese produktive, das neue Leben vermittelnde Funktion des Apostels heraus, wobei allerdings die Scheidung der Geister schon im Eröffnungstext nicht verschwiegen wird: „Gott aber sei Dank, der uns allzeit im Triumphzug in Christus herumführt und den Duft seiner Erkenntnis durch uns offenbart an jedem Ort. Denn Christi Wohlgeruch sind wir für Gott unter denen, die gerettet werden, und unter denen, die verlorengehen, den einen ein Duft vom Tod zum Tod, den andern ein Duft vom Leben zum Leben“ (2, 14—16 a). Seine „Befähigung“ zum Apostel-

²¹ Vgl. H. J. KLAUCK, 2. Korintherbrief (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum NT 8), Würzburg 1986, 102: „Das strafende Durchgreifen, das in letzter Konsequenz zur völligen Entzweiung und zum Zerfall der Gemeinde führen könnte, ist nicht seine eigentliche Aufgabe.“

²² Vgl. E. HAAG, Das Buch Jeremia, Teil I (Geistliche Schriftlesung), Düsseldorf 1988, 31 f.: „Sein (des Propheten) Wort ist vielmehr, weil es Gottes Wort ist und an dessen Geschichtsmächtigkeit teilnimmt, voll göttlicher Wirkkraft, so daß von ihm, je nachdem, Zerstörung oder Leben ausgeht auf Völker und Reiche. Jeremia soll ausreißen und niederreißen, vernichten und verheeren, aber auch aufbauen und einpflanzen. Die Androhung des Gerichtes ist nicht das letzte Wort, das Jeremia im Namen Jahwes zu verkünden hat, denn Gott will letztlich das Heil aller Menschen.“

²³ Kritisch zur Erschließung eines an Jeremia anknüpfenden Selbstverständnisses des Paulus äußert sich C. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHNT 8), Berlin 1989, 201 f.

dienst besteht darin, daß er „aus Gott“ „vor Gott“ und „in Christus“ „redet“ (2, 16 b. 17, vgl. 13, 3). Die Gemeinde ist sein Empfehlungsbrief und dabei zugleich „ein Brief Christi“, durch seinen Dienst angefertigt, „geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln aus fleischernen Herzen“ (3, 1–3). Gott hat die Apostel „befähigt zu Dienern des neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes“, und dieser „Dienst des Geistes“ ist zugleich „der Dienst der Gerechtigkeit“ (3, 4 ff.). Wo der Apostel das Evangelium verkündet, das allerdings als „Wahrheit“ denjenigen, die „der Gott dieser Welt“ in ihrem Denken „verblendet“ hat, „verhüllt“ ist, geschieht bei den Glaubenden, die zur Erleuchtung „durch die Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi“, „der das Ebenbild Gottes ist“²⁴, gelangen, dem Schöpfungsvorgang vergleichbar der Schritt, daß die Finsternis sich in Licht verwandelt (4, 1–6). Somit gilt trotz aller noch bestehenden Todeswirklichkeit der alten Welt: „Wenn daher jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung: das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (5, 17). Von Gott zum „Dienst der Versöhnung“ beauftragt, äußert Paulus über diejenigen, in die Gott „das Wort der Versöhnung“ legte: „Für Christus also sind wir Gesandte, indem Gott durch uns ermahnt; wir bitten anstelle Christi: Laßt euch versöhnen mit Gott! Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (5, 18–21). Abschließend heißt es: „Als Mitarbeiter (Gottes) aber ermahnen wir auch, ihr möchtet die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen haben; sagt er doch: ‚Zur willkommenen Zeit habe ich dich erhört und am Tag der Rettung habe ich dir geholfen‘ (Jes 49, 8). Siehe, jetzt ist die hochwillkommene Zeit, siehe, jetzt ist der Tag der Rettung“ (6, 1–3).

Die Aussagen über die heilsgeschichtliche Aufgabe des Apostels und das ihnen entsprechende Sendungs- und Vollmachtsbewußtsein des Paulus, das er seinen Gemeinden gegenüber geltend macht, werfen die Frage nach den Grenzen der Autorität des Apostels auf. H. von Campenhausen, der in Paulus den „eigentliche(n) Begründer und Entdecker des christlichen Vollmachtsbegriffs“ sieht²⁵, bezeichnet als „das in Wirklichkeit Erstaunliche“: „Daß Paulus, wiewohl als Apostel von Christus berufen und als Lehrer seiner Gemeinden deren höchste Autorität, diese seine Autorität trotzdem nicht in gerader Linie entfaltet und zu einem sakralen Verhältnis geistlicher

²⁴ Vgl. J. ECKERT, Christus als „Bild Gottes“ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie, in: Vom Urchristentum zu Jesus. Für J. Gnilka. Hrsg. von H. FRANKEMÖLLE u. K. KERTELGE, Freiburg—Basel—Wien 1989, 337–357.

²⁵ H. VON CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BhTh 14), Tübingen 1963, 34.

Führung und Unterordnung ausbaut, sondern umgekehrt. Jedesmal, wenn diese Möglichkeit gegeben scheint, wird sie von ihm selbst wieder durchkreuzt, und Recht und Wille, eine solche Autorität zu bilden, werden ausdrücklich abgewiesen: ‚Wir wollen nicht Herren eures Glaubens sein; sondern wir sind eure Mithelfer zur Freude; denn ihr steht ja im Glauben‘ (2 Kor 1, 24). ‚Brüder, ihr seid zur Freiheit berufen‘ (Gal 5, 13) ...²⁶

W. Rebell stellt aus sozialpsychologischer Sicht „die paradoxe Doppelverpflichtung der Gemeinden“ heraus, indem sich Paulus „einerseits seinen Gemeinden gegenüber als bleibende Autorität verstand, sie andererseits jedoch in größtmöglicher Selbständigkeit wissen wollte“²⁷. Daß hier eine Spannung besteht, zumal sich Paulus, wie insbesondere die Korintherbriefe zeigen, als abwesende Autorität noch kräftig ins Gemeindeleben einmischt, sei nicht bestritten, jedoch darf nicht übersehen werden, daß der Apostel erst aufgrund einer nicht dem Evangelium gemäßen Entwicklung des Gemeindelebens seine Autorität als Gründer und Vater der Gemeinde erneut geltend zu machen versucht. Dabei ist die Gemeinde als eine eigenständige theologische Größe sein Gesprächspartner, die Bedeutung etwaiger mit Leitungsaufgaben betrauter Gemeindemitglieder bleibt völlig im Hintergrund, und der Apostel interveniert nicht nur mit seiner Vollmacht und fordert Gehorsam, sondern er stellt sich zugleich auch zusammen mit der Gemeinde als Bruder der Glaubenden unter das Gericht Gottes (vgl. 1 Kor 3, 3–23; 2 Kor 5, 1–10 und die Aussagen, „vor Gott“ zu stehen: 2 Kor 2, 17; 4, 2)²⁸.

So stark das Vollmachtswußtsein des Apostels einerseits ist, so sehr weiß er sich andererseits Gott und Christus, seinem Herrn, gegenüber verpflichtet. Als leidender Apostel hat er als bittere Wirklichkeit erfahren: „(Und wegen des Übermaßes der Offenbarungen) — eben darum — ist mir ein Stachel für das Fleisch gegeben worden, ein Engel Satans, damit er mich mit Fäusten schlägt, damit ich mich nicht überhebe. Mit Bezug auf diesen habe ich den Herrn dreimal gebeten, daß er von mir ablasse. Und er hat zu mir gesagt: Es genügt dir meine Gnade, denn die Kraft kommt in Schwachheit zur Vollendung. Am liebsten will ich mich also (noch) mehr meiner Schwachheiten rühmen, damit die Kraft Christi bei mir Wohnung nehme“ (2 Kor 12, 7–9).

²⁶ A. a. O. 50.

²⁷ REBELL, Gehorsam und Unabhängigkeit 111.

²⁸ Vgl. die Ausführungen von REBELL zu den „symmetrische(n) und komplementäre(n) Beziehungen zwischen Paulus und seinen Gemeinden“ (Gehorsam und Unabhängigkeit 131–134).

Paulus verschweigt seinen schmerzlichen Lernprozeß, seine Schwächen, d. h. leibliche Krankheit, seelische Nöte und widrige Umstände, zu akzeptieren, nicht. Die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit hat er in der Nachfolge des Gekreuzigten angenommen, ohne in Mutlosigkeit zu verfallen. Im Gegenteil, da Christus zwar „aus Schwachheit gekreuzigt wurde, aber vermöge der Macht Gottes lebt“, deshalb war der Apostel von Zuversicht erfüllt, daß er „vermöge der Macht Gottes“ leben werde (13, 4) und daß „in irdenen Gefäßen“ dennoch und gerade „Gottes Kraft“ zur Wirkung kommt. Seine eindrucksvollen Leidenskataloge künden von dieser paradoxen Wirklichkeit. So kann er von sich bekennen: „... in allem erweisen wir uns als Diener Gottes, in viel Geduld, in Bedrängnissen, in Nöten, in Ängsten, bei Schlägen, in Gefängnissen, in Tumulten, in Mühsalen, in schlaflosen Nächten, in Fasten, in Reinheit, in Erkenntnis, in Langmut, in Güte, im Heiligen Geist, in ungeheuchelter Liebe, im Reden der Wahrheit, in der Kraft Gottes; durch die Waffen der Gerechtigkeit in der Rechten und in der Linken, in Ehre und Schande, in böser Nachrede und in guter Nachrede; als Irrlehrer und doch wahrhaftig, als Nichterkannte und doch erkannt, als Sterbende, und siehe, wir leben, als Gezüchtigte und doch nicht getötet, als Betrübte, immer aber fröhlich, als Arme, viele aber reich machend, als solche, die nichts haben und doch alles besitzen“ (2 Kor 6, 4—10).

Dieses eindrucksvolle Porträt des Apostels Paulus, seines Lebens und Wirkens, ist nicht das Produkt einer rhetorischen Leistung, sondern ist ihm durch die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern abgerungen und spiegelte seine von Freude und Not, von Erfolg und Mißerfolg erfüllte Nachfolge des gekreuzigten Herrn wider.

Nachfolge und Autorität nach dem Markusevangelium*

Meinem verehrten Lehrer Karl Kertelge zum 65. Geburtstag

Das erste Kapitel des Markusevangeliums lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers gleich zu Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu in Galiläa auf den engen Zusammenhang zwischen dem vollmächtigen Auftreten Jesu und der Nachfolge der ersten Jünger: Jesus verkündet vollmächtig die nahegekommene Gottesherrschaft und fordert zu Umkehr und Glaube an das Evangelium auf (1, 14 f.). Eben diese Umkehr- und Glaubensforderung Jesu wird in der unmittelbar folgenden Berufungsgeschichte 1, 16–20 konkret. Die beiden Brüderpaare Simon und Andreas sowie Johannes und Jakobus folgen dem Ruf Jesu, in seine Nachfolge einzutreten; ihre Berufung und Nachfolge erhält exemplarische Bedeutung. Sodann bringt die anschließende Erzählung von der Austreibung eines Dämons in der Synagoge von Kapharnaum (1, 21–28) den Eindruck, den das erste öffentliche Auftreten Jesu erweckt, auf den für Markus einschlägigen Begriff: „Und sie staunten über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der ἐξουσία (= Vollmacht) hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“ (1, 22). Die Austreibung des unreinen Geistes unterstreicht und exemplifiziert die Exousia Jesu, die sich damit in der Einheit von Wort- und Tathandeln offenbart. Der Leser bzw. Hörer des Markusevangeliums sieht sich also schon zu Beginn der Erzählungen vom öffentlichen Wirken Jesu eingeführt in die Anfänge der durch den vollmächtigen Ruf Jesu begründeten Nachfolgegemeinschaft.

Die beiden leitenden Stichworte unseres Themas, *Autorität* (im Sinne der von Jesus ausgeübten Vollmacht) und *Nachfolge*, markieren die Problemstellung; beide haben sowohl *christologische* als auch *ekklesiologische* Relevanz: Die Nachfolge des Jüngers gewinnt ihre Gestalt grundlegend von dem vorangehenden und die Initiative ergreifenden Jesus her, der vollmächtig in seine Nachfolge ruft (vgl. 1, 16–20; 2, 14; 3, 13–19; 10, 17–31). Denen, die in seine Nachfolge eintreten, spricht Jesus seinerseits Vollmacht zu (vgl. bes. 3, 13–19; 6, 6b–13). So sieht es der Evangelist Markus. Diese Sicht soll hinsichtlich ihres *theologischen Stellenwertes* im Rahmen des Evan-

* Leicht überarbeitete Fassung meines Promotionsvortrages am 2. 2. 1990 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster/Westfalen.

geliums genauer bestimmt werden. Besonderes Gewicht gewinnt diese Aufgabe im Blick auf die „Wirkungsgeschichte“, die die Sicht des Markus von Nachfolge und Autorität schon in den beiden Evangelien des Matthäus und Lukas, dann aber auch in der weiteren Geschichte der Kirche gefunden hat.

Das besondere Interesse unserer Themenstellung liegt nun nicht in dem Aufweis dieses eher selbstverständlichen Zusammenhangs als solchem als vielmehr in der Zuordnung von Nachfolge und Autorität im Blick auf die hier angesprochene Verschränkung von Christologie und Ekklesiologie. Es geht um das Verständnis der Kirche als Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi. Dieses Thema hat aktuelle Bezüge, die hier eher nur anklingen, als daß sie ausführlich angesprochen werden können¹. Gleichwohl scheint es sinnvoll und im angemessenen Rahmen auch durchführbar, anhand des Markusevangeliums einige wesentliche Strukturelemente von Nachfolge und Autorität hinsichtlich der wechselseitigen Beziehung dieser beiden Begriffe zu beschreiben (2. und 3.). Mit einigen einführenden Bemerkungen soll zunächst auf einen besonderen Aspekt des Themas in heutigen Fragestellungen eingegangen werden.

1. Zum Begriff von Nachfolge und Autorität

Der heute in Theologie und Kirche vielfach gebrauchte Terminus „Nachfolge“ ist von seinem biblischen „Sitz im Leben“ her zu interpretieren². Seiner Herkunft und Bestimmung nach bringt er die personale und in ihrer Eigenart unverwechselbare Bindung des Jüngers an Jesus zum Ausdruck (vgl. unter 2.). Nachösterlich wird der Nachfolgegedanke zur grundlegenden Bestimmung, modern gesprochen: zum Paradigma christlicher Existenz überhaupt.

Anders als der Begriff Nachfolge, dessen biblische Herkunft und Bestimmung offenkundig ist, gehören die Begriffe „Autorität“ und „Macht“ „zu den polysemantischen, analogen Begriffen, die man nicht abstrakt definieren kann; man muß sie stets in ihrem konkreten Beziehungsgefüge sehen, in ihrem theologischen, juristischen, politischen oder gesellschaft-

¹ Vgl. hierzu u. a.: N. SCHIFFERS, Art. Autorität/Macht: NHTHG 1 (1984) 96–109 (Lit.); das Themenheft „Macht in der Kirche“: Conc 24 (3/1988).

² Vgl. hierzu: H. SCHÜRMANN, Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (1963), in: DERS., Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 45–60; H. MERKLEIN, Der Jüngerkreis Jesu, in: K. MÜLLER (Hg.), Die Aktion Jesu und die Reaktion der Kirche, Würzburg 1972, 65–100; G. SCHNEIDER, Art. ἀκολουθεῖν: EWNT 1 (1980) 117–125 (Lit.); J. BLANK, Art. Nachfolge: NHTHG 3 (1984) 175–182; R. SCHNACKENBURG, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (HTHK.S 1.2), I. Von Jesus zur Urkirche, Freiburg 1986, 56–67.200–213 (Lit.); II. Die urchristlichen Verkündiger, Freiburg 1988, 115–121 (Lit.).

lichen Kontext³. Damit stellt sich uns verstärkt die Frage, in welchem Horizont und in welchem Sinn das Alte und das Neue Testament, und hier insbesondere das Markusevangelium, von Autorität und Macht bzw. Vollmacht sprechen⁴.

Zur Kennzeichnung der Autorität Jesu bzw. der Autorität seiner Nachfolger verwendet der Evangelist Markus zehnmal den Terminus ἐξουσία (1, 22. 27; 2, 10; 3, 15; 6, 7; 11, 28. 29. 33; 13, 34)⁵. Im folgenden ist zu fragen, wie Markus den in deutschen Übersetzungen gewöhnlich mit „Vollmacht“ oder „göttliche Vollmacht“ wiedergegebenen Begriff ἐξουσία inhaltlich bestimmt. Nur so können semantische Verwechslungen und Verwirrungen vermieden werden⁶. Ἐξουσία hat von seiner Herkunft drei

³ J. BLANK, Zum Begriff der „Macht“ in der Kirche. Neutestamentliche Perspektiven: Conc 24 (1988) 172–178, hier: 172. Vgl. auch: J. B. METZ, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: DERS. u. a., Kirche im Prozeß der Aufklärung, Mainz 1970; G. KREMS — R. MUMM (Hg.), Autorität in der Krise, Regensburg 1970; W. WEBER (Hg.), Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1974; F. KLOSTERMANN, Kirche — Ereignis und Institution, Freiburg 1976, 55–66, 81–114; J. MIETHKE — R. MAU — E. AMELUNG — H. BEINTKER, Art. Autorität: TRE 5 (1980), 17–51 (Lit.); W. BEINERT, Deo servire regnare est, in: Gottesherrschaft — Weltherrschaft. FS R. Grabner, Regensburg 1980, 53–66; K. RAHNER, Autorität (1982), in: DERS., Schriften zur Theologie XV (1983) 326–351; B. HANSSLER, Autorität in der Kirche: IKaZ 14 (1985) 493–504; R. BENDIX, Art. Autorität I. Politische Autorität: StL 1 (1985) 494–500; O. v. NELL-BREUNING, Macht — für die Christen ein Problem?: StdZ 203 (1986) 374–388; S. O'ANYANWU, Vatican II Concept of Authority. Its Contribution to Political Ethics and its Relevance to a Developing Country, St. Ottilien 1987.

⁴ Zum neutestamentlichen Verständnis von Autorität bzw. Vollmacht vgl.: H. v. CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, 1–171; J. ERNST, Amt und Autorität im Neuen Testament: ThGl 58 (1968) 170–183; G. FRIEDRICH, Das Problem der Autorität im Neuen Testament, in: G. KREMS — R. MUMM, Autorität in der Krise (a. a. O.), 9–50; K. KERTELGE, Gemeinde und Amt im Neuen Testament (BHB X), München, 1972, 153–168; J. BLANK, Zum Begriff der „Macht“ in der Kirche (a. a. O.); H. ANDERSON, Jesus: Aspects of the Question of his Authority, in: J. NEUSNER (Ed.), The social World of formative Christianity and Judaism. FS H. C. Kee, Philadelphia 1988, 290–310; vgl. hierzu auch meine demnächst in der Reihe NTA (Aschendorff/Münster) erscheinende Dissertation: „Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie.“

⁵ Vgl. auch den Gebrauch von δύναμις bzw. δυνάμεις in Mk 5, 30; 6, 2.5.14; 9, 39; (9, 1; 12, 24; 13, 25 f.); vgl. hierzu K. KERTELGE, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (StANT 23), München 1970, bes. 120–126.

⁶ Der neutestamentliche (bzw. hier markinische) Gebrauch von ἐξουσία ist deutlich zu unterscheiden vom antiken bzw. hellenistischen Gebrauch von ἐξουσία, von rabbinischen Vollmachtsvorstellungen (vgl. insbesondere das sog. Schaliach-Institut) und von römischen Ideen (vgl. imperium, potestas und auctoritas). Auch alttestamentliche und frühjüdische Parallelen sind nur begrenzt hilfreich. Weder neuzeitliche noch moderne Autoritäts- und Machtvorstellungen können als Parameter zum Verständnis des neutestamentlichen

Grundbedeutungen: (a) die Freiheit bzw. das Recht zu handeln; (b) die Fähigkeit bzw. das Vermögen zu handeln; (c) Autorität, Machtvollkommenheit, Vollmacht, Befugnis⁷.

Eine erste Annäherung an den markinischen Gebrauch von ἐξουσία am Beispiel des programmatischen Verses 1, 22: „Und sie gerieten außer sich über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“ zeigt, daß Markus mit ἐξουσία die *messianische Lebrautorität* Jesu bezeichnet. Durch diese Kennzeichnung ist Jesus grundsätzlich vom „Lehramt“ der Schriftgelehrten unterschieden, nämlich im Sinne seiner eschatologischen Sendung von Gott. Die sich unmittelbar anschließende Dämonenaustreibung in der Synagoge von Kapharnaum (1, 23–28) erweist die messianische Vollmacht Jesu als „überragende Handlungsfähigkeit, die sich in seinem ganzen Lehren und Wirken bekundet und eben deshalb etwas anderes als das Lehren der Schriftgelehrten darstellt“⁸.

Wenn wir das thematische Feld, das wir mit der Frage nach Autorität und Nachfolge im Markusevangelium angegeben haben, innerhalb heutiger Theologie zu erschließen suchen, verbindet sich damit leicht ein anderes, benachbartes Begriffspaar, das von *Charisma* und *Amt*. Charisma und Amt stehen heute vielfach für verschiedene Autoritätsansprüche. Die Dualität von Amt und Charisma ist *religionssoziologisch*⁹ in nahezu allen großen und kleinen, den sogenannten entwickelten und weniger entwickelten Religionen und Weltanschauungen mit jeweils verschiedenen Schwerpunkten aufweisbar. Der Antagonismus von Charisma und Amt ist in der jüdisch-christlichen Überlieferung und ihren schriftlichen Zeugnissen geradezu ein locus classicus theologischer Reflexion¹⁰.

stamentlichen ἐξουσία-Vorkommens herangezogen werden. Vgl. hierzu auch meine in Anm. 4 angekündigte Dissertation.

⁷ Vgl. hierzu: W. FOERSTER, Art. ἐξουσία: ThWNT 2 (1935) 559–572; vgl. ebd., 563: Exousia ist „die absolute Möglichkeit zum Handeln, die Gott eignet, der gegenüber jede Frage nach dem Verhältnis von Macht und Recht dieser ἐξουσία gegenstandslos ist, da er die Quelle von beidem selbst ist“. Vgl. auch: I. BROER, Art. ἐξουσία: EWNT 2 (1981) 23–29.

⁸ J. BLANK, Zum Begriff der „Macht“ in der Kirche (a. a. O.), 175.

⁹ Einen instruktiven Überblick zur religionssoziologischen Forschung zum Neuen Testament und seiner Umwelt bietet T. SCHMELLER, Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese (SBS 136), Stuttgart 1989, 9–49 (Lit.: ebd., 117–128); vgl. auch: H. C. KEE, Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße (UTB 1219), Göttingen 1982, bes. 11–34; die umfangreiche Literatursammlung von G. THEISSEN, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1989 (1979), 331–370.

¹⁰ Vgl. die alttestamentlichen Beiträge von H. W. WOLFF und V. MAAG und die neutestamentlichen Beiträge von E. SCHWEIZER, F. HAHN und R. SCHNACKENBURG in dem von T. RENDTORFF herausgegebenen Sammelband „Charisma und Institution“, Gütersloh 1985. Für die frühjüdische Epoche vgl. B. LANG, Vom Propheten zum Schriftgelehrten. Charismatische Autorität im Frühjudentum, in: Theologie und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, hg. v. H. v. STIETENCROON, Düsseldorf 1986, 89–114. Vgl.

Gegenüber einer Einschätzung des Verhältnisses von Charisma und Amt, von charismatischer und amtlich-institutioneller Autorität als gegenläufigen Größen erfordert das hier gestellte Thema „Nachfolge und Autorität“ eine Verhältnisbestimmung, die die Nachfolge aus dem charismatischen Ruf Jesu ableitet, d. h. die die Autorität des Nachfolgers bzw. der Nachfolgenden aus der charismatischen Vollmacht Jesu herleitet. Die im Markusevangelium bezeugte Jesusüberlieferung und hier insbesondere der vollmächtige Ruf Jesu in seine Nachfolge selbst legen diese Sicht nahe.

Die exegetische Forschung zur Frage nach der Autorität Jesu hat in neuerer Zeit öfter auf die *religionssoziologischen* Analysen von Max Weber¹¹ über die Entwicklung religiöser Gemeinschaften Bezug genommen, deren Ursprung mit dem Begriff der „charismatischen Herrschaft“ gekennzeichnet wird. M. Weber unterscheidet zwischen „charismatischer Herrschaft“ einerseits und rationaler oder traditioneller Herrschaft andererseits¹². *Charisma* definiert er als eine außeralltäglich geltende Qualität einer Persönlichkeit, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen Kräften begabt und als gottgesandt verstanden wird¹³. Zwischen dem ursprünglichen Charismaträger und seinen Jüngern entsteht eine Herrschaftsbeziehung, die „in jeder Hinsicht das Gegenteil einer alltäglichen

für das Urchristentum u. a.: K. KERTELGE, Gemeinde und Amt im Neuen Testament (a. a. O.), bes. 112–115; DERS., Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 3: Traktat Kirche, Freiburg 1986, 97–121, bes. 110; O. KNOCH, Charisma und Amt: Ordnungselemente der Kirche Christi, in: SNTU.A 8 (1983) 124–161; U. LUZ, Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht: EvTh 49 (1989) 95–110 (Lit.).

¹¹ Zur *Religionssoziologie* M. Webers vgl. neben seinen eigenen Veröffentlichungen (bes.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie [2 Halbbände], hg. v. J. WINCKELMANN, Tübingen 1956 [1921], [hier: 130–152: „Die Entstehung der Religionen“]) D. KÄSLER (Hg.), Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung, München 1972, 130–199; DERS., Einführung in das Studium Max Webers (Beck'sche Elementarbücher), München 1979; G. KÜENZLEN, Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görresgesellschaft 6), Berlin 1980; W. SCHLUCHTER (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik (Suhkamp-Tb. Wissenschaft 548), Frankfurt 1985; M. N. EBERTZ, Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung (WUNT 45), Tübingen 1987, 15–51; K. GABRIEL, Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorien: Max Weber, Michael Foucault und Hannah Arendt: Conc 24 (1988) 190–195; vgl. auch: T. SCHMELLER, Brechungen (a. a. O.).

¹² Vgl. M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, 159 f.; vgl. hierzu auch: D. KÄSLER, Einführung in das Studium Max Webers (a. a. O.), 162–168; T. SCHMELLER, Brechungen (a. a. O.), 27 Anm. 99.

¹³ M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft (a. a. O.), 140. Der soziologische Charismabegriff M. Webers und der theologische etwa des Paulus in 1 Kor 12 und 14 dürfen nicht verwechselt werden; vgl. T. SCHMELLER, Brechungen, 28 Anm. 101.

Herrschaftsbeziehung¹⁴ ist. Erst eine allmähliche, notwendigerweise eintretende „Veralltäglicung“ lasse aus der „charismatischen Herrschaft“ des Anfangs eine Dauerbeziehung mit festgelegten Herrschaftsstrukturen werden.¹⁵

Wie weit kann dieses Modell zur Beschreibung und Erklärung des urchristlichen Verständnisses von Vollmacht und Autorität herangezogen werden?¹⁶ Gewiß haben wir auch im Urchristentum mit geschichtlichen Entwicklungen und einer „Veralltäglicung“ der Nachfolge-Beziehung zu Jesus über die geisterfüllten Anfänge hinaus zu rechnen. Aber gerade gegen die gewöhnende Macht des Alltäglichen hat Markus mit seiner Darstellung an die *bleibenden* und *verbindlichen* Elemente der Verkündigung Jesu erinnern wollen.

Mit seiner Studie „Nachfolge und Charisma“ von 1968¹⁷ wendet sich Martin Hengel gegen eine ausschließlich religionsgeschichtliche und damit indirekt auch religionssoziologische Interpretation des charismatischen Nachfolgerufes Jesu: Jesu Vollmachtsanspruch könne „am ehesten mit der Kategorie des ‚eschatologischen Charismatikers‘ umschrieben werden . . . , die freilich zugleich weit über das hinaus-

¹⁴ T. SCHMELLER, Brechungen (a. a. O.), 25–30 (Zitat: 28); vgl. M. WEBER, Wirtschaft (a. a. O.), 276 f.: „Die Schüler oder Jünger des Propheten werden dann Mystagogen oder Lehrer oder Priester oder Seelsorger (oder alles zusammen) einer ausschließlich religiösen Zwecken dienenden Vergesellschaftung: der Laiengemeinde.“ Vgl. hierzu auch die Darstellung von H. C. KEE, der vier Idealtypen charismatischer Führerschaft unterscheidet: Propheten, Wundertäter, Wanderprediger/(kynische) Philosophen, Astrologen/Wahrsager/Propheten, in: Das frühe Christentum (a. a. O.), 58–76.

¹⁵ Vgl. M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft (a. a. O.), 182–188.

¹⁶ Vgl. die Versuche von: W. SCHLUCHTER (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums (a. a. O.); M. N. EBERTZ, Das Charisma des Gekreuzigten (a. a. O.). Verschiedene Autoren, die die sich in den Paulusbriefen spiegelnden urchristlichen Gemeindeverhältnisse zu rekonstruieren suchen, rekurren auf M. Weber: J. H. SCHÜTZ, Charisma und soziale Wirklichkeit im Urchristentum (1974), in: W. MEEKS (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt (TB 62), München 1979, 222–244; G. THEISSEN, Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare (1974/75), in: DERS., Studien (a. a. O.), 201–230; B. HOLMBERG, Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles (CB.NT 11), Lund 1978; vgl. zu diesen drei Autoren auch die Diskussion bei T. SCHMELLER, Brechungen (a. a. O.), 30–37. Zur Problematisierung des Rückgriffs auf Max Weber vgl.: K. KERTELGE, Gemeinde und Amt im Neuen Testament (a. a. O.), 162–167; T. SCHMELLER, Brechungen (a. a. O.), 46–49.61 f. Vgl. auch die kritische Besprechung des Aufsatzes von P. Hoffmann „Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine Bestandsaufnahme“ (in: DERS. [Hg.], Priesterkirche [ThzZ 3], Düsseldorf 1987) von E. DASSMANN, in: ThRv 85 (1989) 277–281.

¹⁷ Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34), Berlin 1968. Zur religionsgeschichtlichen Fragestellung vgl. auch: E. BAMMEL, Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums (Studia Delitzschiana 3, 1), Heidelberg 1988, bes. 9–23.

reicht, was an prophetischen Vorbildern oder Parallelen aus dem Bereich des AT oder der neutestamentlichen Zeit herangezogen werden kann¹⁸.

„Was die Berufung der Jünger betrifft, ist letztlich allein die Berufung zu alttestamentlichen Propheten durch den Gott Israels selbst eine echte Analogie. Jesu Ruf ergeht im Blick auf die anbrechende Gottesherrschaft, und er stellt den einzelnen Gerufenen — unter Bruch mit allen Bindungen — hinein in die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit ihm selbst und damit zugleich in den Dienst für die Sache der Basileia.“¹⁹

Tatsächlich macht eine (im Rahmen der ihr eigenen Methodik und Zielsetzung gewiß hilfreiche) religionssoziologische Betrachtung eine dem eschatologischen Selbstverständnis Jesu nachgehende *theologische* Interpretation von Nachfolge und Autorität nicht überflüssig. Eben dies soll im folgenden anhand des Markusevangeliums in gebotener Kürze ausgeführt werden²⁰.

2. Grundlinien des markinischen Nachfolgeverständnisses²¹

Jesu öffentliches Wirken ist von Beginn an von Nachfolgern als *Zeugen* seines Wirkens und als potentiellen *Boten* des Evangeliums (1, 17: „Ich

¹⁸ Ebd., 76. Zur historischen Rückfrage bezüglich des Nachfolgerufes Jesu vgl. auch T. SÖDING, Die Nachfolgeforderung Jesu im Markusevangelium: TThZ 94 (1985) 293–297 (Lit.); R. SCHNACKENBURG, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments 1. Von Jesus zur Urkirche (HThK.S 1), Freiburg 1986, 58–67 (Lit.).

¹⁹ M. HENGEL, Nachfolge (a. a. O.), 98. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den sozialgeschichtlichen Ansatz von G. THEISSEN, der die Analogien zur Rolle der Wanderradikalen in der kynischen Tradition unterstreicht: Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte zur Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum (1973), in: DERS., Studien (a. a. O.), 79–105; Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Urchristentums (TEH 194), München 1985 (1977). Mit G. Theissen, auf dessen Arbeiten hier nicht weiter eingegangen werden soll, hat sich jüngst T. SCHMELLER mit Recht kritisch auseinandergesetzt, in: Brechungen (a. a. O.).

²⁰ Das Untersuchungsinteresse dieses Beitrags ist nicht primär religionssoziologischer Art — die Analyse zielt vielmehr auf die theologische Interpretation von Nachfolge und Autorität bzw. Vollmacht im Markusevangelium. Es wäre eine eigene, hier nicht zu leistende Aufgabe, der Frage nachzugehen, ob und gegebenenfalls wie das Webersche religionssoziologische Koordinatensystem durch die Aussagen des Markusevangeliums bestätigt oder korrigiert wird. Die Frage, ob und gegebenenfalls wie das Markusevangelium die Intention des Nachfolgerufes Jesu von Nazaret „durchhält“ und „im Blick auf die spezifische Situation der Adressanten authentisch neu interpretiert“, hat T. SÖDING (mit positivem Ergebnis) überzeugend beantwortet, in: Nachfolgeforderung (a. a. O.).

²¹ Zum *markinischen Nachfolgeverständnis* vgl. W. BRACHT, Jüngerschaft und Nachfolge. Zur Gemeindesituation im Markusevangelium, in: J. HAINZ (Hg.), Kirche im Werden, Paderborn 1976, 143–165; E. BEST, Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark (JSNT.S 4), Sheffield 1981; DERS., Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel of Mark, Edinburgh 1986; C. BREYTENBACH, Nachfolge und Zukunftserwartung. Eine methodenkritische Studie (ATHANT 71), Zürich 1984; T. SÖDING, Nachfolgeforderung (a. a. O.).

werde euch zu Menschenfischern machen“) gekennzeichnet. Der hiermit eröffnete erzählerische Bogen spannt sich bis hin zur Abschlusserzählung des Markusevangeliums, dem Besuch der Frauen am Grab (16, 1–8)²². Am leeren Grab hören die Frauen die Botschaft von der Auferstehung Jesu (16, 6) und die Ankündigung, daß der Auferstandene seinen Jüngern nach Galiläa „vorausgeht“ (16, 7; vgl. 14, 28). Der Ruf in die Nachfolge bleibt für sie erhalten.

Es ist für das Markusevangelium charakteristisch, die Erzählung des geschichtlichen Wirkens Jesu von Nazaret mit der Verkündigung des Evangeliums an die nachösterliche Gemeinde zu verbinden und sie in dieser Form als *Evangelium* darzustellen: „Der Verfasser des Markusevangeliums hat die βασιλεία-Verkündigung Jesu und die Christologie in eine Verbindung gebracht, die es ihm ermöglichte, eine christologische Konzeption durchzuführen, ohne die eigene Verkündigung Jesu damit zu verdrängen oder zu überlagern.“²³

Die vorösterliche Jüngerschaft wird so *transparent* für die nachösterliche Nachfolgegemeinschaft²⁴. In die Nachfolgeerzählungen des Markusevangeliums (vgl. bes. 1, 16–10; 2, 14; 10, 17–31) ist die nachösterliche Perspektive²⁵ schon tief eingeprägt: „Der Nachfolgeruf Jesu von Nazaret behält für Markus auch nachösterlich seine volle Gültigkeit, weil ihn der Auferstandene selbst — noch gegen das letzte und massivste Versagen der Jünger — neu begründet und in Kraft setzt.“²⁶

Auch nachösterlich gilt der Ruf des Gottes- und Menschensohnes Jesus in die Nachfolge, der seine messianische Sendung in Kreuz und Auferstehung erfüllt. Von ihm allein (vgl. 1, 16–20; 2, 14; 3, 13–19; 5, 1–20; 6, 6b–13 u. a.) geht vor- wie nachösterlich die Initiative aus²⁷ — es gibt schlechterdings keine Voraussetzungen auf seiten der zu Berufenden, an

²² Vgl. insbesondere: 1, 16–20; 2, 14; 3, 13–19; 6, 6b–13; 8, (22–26) 27–9, 1; 10, 45 (46–52); 13, 7–11; 14, 28; 15, 40 f.; 16, 7.

²³ F. HAHN, Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium, in: Glaube im Neuen Testament. FS H. Binder, hg. v. DERS. — H. KLEIN, Neukirchen-Vluyn 1982, 66. Zum Glaubensverständnis des Evangelisten Markus vergleiche die Arbeit von T. SÖDING, Glaube bei Markus (SBB 12), Stuttgart³ 1987.

²⁴ Zum Gedanken der Transparenz der vorösterlichen Jünger Jesu auf die nachösterliche Gemeinde vgl.: W. BRACHT, Jüngerschaft (a. a. O.), 157. 163 ff.; T. SÖDING, Nachfolgeforderung, 301.

²⁵ Zum hermeneutischen Stellenwert des Osterereignisses für den Nachfolgeruf Jesu vgl. T. SCHMELLER, Brechungen (a. a. O.), bes. 71–76; im Blick auf das Markusevangelium vgl. T. SÖDING, Nachfolgeforderung (a. a. O.).

²⁶ T. SÖDING, Nachfolgeforderung (a. a. O.), 300.

²⁷ Eben darin (und nicht nur darin) unterscheidet sich das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern von dem Lehrer-Schüler-Verhältnis bei den Rabbinen.

die der Ruf in die Nachfolge gekoppelt wäre; für den *Eintritt* in die Nachfolge gibt es aber sehr wohl die Bedingungen von *Umkehr* und *Glaube*²⁸ und damit auch die Bereitschaft, alles um Jesu und des Evangeliums willen zu verlassen (8, 35; 10, 29). Nach dem vorösterlichen Versagen der in die Nachfolge Gerufenen, das bei Markus durchgehend thematisiert ist (vgl. das Jüngerunverständnis [vgl. auch 14, 50; 16, 8] und das Messiasgeheimnis), ist es wiederum allein die Initiative des Auferstandenen (14, 28; 16, 7), durch die die Jünergemeinde neu konstituiert wird²⁹.

Der Ruf in die Nachfolge galt vorösterlich nicht kumulativ dem ganzen Volk oder allen, denen Jesus begegnete, sondern einzelnen. Dies hat Martin Hengel in seiner Studie „Nachfolge und Charisma“ überzeugend herausgestellt³⁰. Dem ganzen Volk gilt selbstverständlich das Evangelium von der nahegekommenen Gottesherrschaft mit seiner Verheißung und mit seinem Anspruch. Die in die Nachfolge gerufenen *Jünger* sollten dagegen in die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit ihm eintreten und an seiner Sendung teilhaben. So versteht sich insbesondere die Berufung der Zwölf in die Nachfolge. Diese Unterscheidung ist auch in der Darstellung des Markus erhalten geblieben. *Nachösterlich* erscheint der Nachfolge-Ruf Jesu universal ausgeweitet³¹: „Er rief die *Volksmenge* und seine *Jünger* zu sich und sagte: Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst und folge mir nach“ (8, 34). Dieses Verständnis von Nachfolge kommt offenkundig dem paulinischen Gedanken der Gemeinschaft der Glaubenden mit dem leidenden Christus nahe³².

Die Darstellung des Zwölfer-Kreises im Markusevangelium — das Markusevangelium kennt noch kein Apostelkollegium im Sinne des Lukasevangeliums — läßt eine von Markus akzentuierte, nach außen sichtbare Strukturierung der Gemeinde erkennen: Was den Nachfolgenden insgesamt aufgetragen ist, das Evangelium vom Gottes- und Menschensohn Jesus Christus zu verkündigen und zu bezeugen (vgl. 13, 9–13; 14, 9), in der Vollmacht Jesu Kranke zu heilen und Besessene von dämonischer Macht zu befreien (vgl. 9, 14–29), ist dem Zwölfer-Kreis als dem

²⁸ Vgl. hierzu die Deutung der Nachfolge als gehorsames Vertrauen und als Bekenntnis zu Jesus bzw. zu Gott bei T. SÖDING, Nachfolgeforderung (a. a. O.), 305–309. Zum markinischen Glaubensbegriff und seiner Zusammenschau von Vertrauens- und Bekenntnisglaube vgl. DERS., Glaube bei Markus (a. a. O.).

²⁹ Wenn die Auferstehung Jesu seinem Ruf in die Nachfolge neue Geltung verschafft, christliche Existenz also immer „nur“ Nachfolge ist und sein kann, dann kann kein Nachfolger in dem Sinne an die Stelle Jesu treten, daß es nun diesem Nachfolger nachzufolgen gälte. „Stellvertretung“ in der Nachfolge ist im Markusevangelium so gedacht, daß das Evangelium Jesu Christi (gen. subj. et obj.) im Namen Jesu Christi, d. h. von ihm bleibend qualifiziert, vollmächtig verkündet wird.

³⁰ Vgl. M. HENGEL, Nachfolge und Charisma (a. a. O.), 68 ff.

³¹ Vgl. T. SÖDING, Nachfolgeforderung (a. a. O.), 295. 300–303.

³² Vgl. M. HENGEL, Charisma und Nachfolge (a. a. O.), 69.

Urbild der Wahrnehmung besonderer Verantwortung für das Evangelium in der Gemeinde und für die Sicherung der Kontinuität mit dem Ursprung (vgl. 3, 13–19; 6, 6b–13) in expliziter Weise vollmächtig zugesprochen³³. Diese werden eigens ausgewählt, eingesetzt und bevollmächtigt, Dämonen auszutreiben und das Evangelium zu verkündigen.

Der Zwölferkreis und der umfassendere Jüngerkreis Jesu werden nicht immer deutlich voneinander abgehoben³⁴. Nachfolge bzw. Jüngerschaft³⁵ sind im Markusevangelium die Paradigmen, von denen her bzw. innerhalb derer die besondere Funktion der Zwölf erhoben werden kann (und muß).

In der Darstellung des Markus verstärkt der Gedanke der Kreuzesnachfolge das Verständnis von Jüngerschaft als Teilhabe am Leidensgeschick Jesu³⁶. Der Teilhabe an der Sendung Jesu im Dienste der nahen Gottesherrschaft entspricht die Teilhabe auch an der Proexistenz Jesu³⁷: Das im Lebens- und Todesdienst Jesu (10, 45; 14, 22–25) bewirkte universale Heil kann selbst wiederum nur in der Gestalt proexistenter Nachfolgebereitschaft bezeugt und „vermittelt“ werden (vgl. 10, 35–45). Den Nachfolgern droht wie Jesus selbst Verfolgung und Auslieferung bis hin zum Tod (vgl. 8, 34–38; 10, 27–31 f.; 13, 1–37 bes. 9–13) „um meines und um des Evangeliums willen“ (8, 35; 10, 29). In solcher Verfolgung und Bedrängnis (vgl. 10, 30; 13, 9–13³⁸) ist ihnen jedoch der Beistand des Heiligen Geistes zugesagt (vgl. 1, 8; 13, 11; vgl. auch die messianische Geistbegabung Jesu: 1, 9–11. 12 f. 21–28; 6, 1–6a), der sie ins Recht setzt und sie als Boten des Evangeliums ausweist.

Nachfolge — so läßt sich zusammenfassend sagen — ist in der Darstellung des Markusevangeliums das umfassende Paradigma für christliche Existenz, insofern sie die besonders verpflichtende Bindung an Jesus und

³³ Zur Rolle der Zwölf im Markusevangelium vgl.: K. KERTELGE, Die Rolle der „Zwölf“ im Markusevangelium: TThZ 78 (1969) 193–206; G. SCHMAHL, Die Zwölf im Markusevangelium (TThSt 30), Trier 1974; T. SÖDING, Nachfolgeforderung (a. a. O.), 301 f.

³⁴ Vgl. T. SÖDING, Nachfolgeforderung (a. a. O.), 300–303.

³⁵ Zum Thema Jünger/Jüngerschaft im Markusevangelium vgl. auch H.-J. KLAUCK, Die erzählerische Rolle der Jünger Jesu im Markusevangelium: BZ 24 (1982) 1–26 (Lit.).

³⁶ Nur hingewiesen werden kann an dieser Stelle auf die hermeneutische Relevanz der Nachfolge für das Christusbekenntnis: Der Eintritt in die Nachfolge setzt nicht in jedem Fall schlechthin ein umfassendes Messiasbekenntnis voraus, sondern führt vielmehr zu diesem (vgl. 8, 27–30).

³⁷ Zum Christologoumenon der Proexistenz Jesu vgl. den Forschungsüberblick von H. SCHÜRMANN, „Pro-existenz“ als christologischer Grundbegriff: ACra 17 (1985) 345–372.

³⁸ Vgl. hierzu bes. R. KÜHSCHMELM, Jüngerverfolgung und Geschick Jesu (ÖSB 5), Klosterneuburg 1983.

damit die Teilhabe an seiner Sendung und seinem Geschick sowie an dem von ihm erwirkten Heil anzeigt und begründet.

3. Die Vollmacht Jesu und die Vollmacht derer, die ihm nachfolgen

Die Nachfolge der Jünger gilt vor- wie nachösterlich am Messias Jesus. Der Jünger folgt Jesus als seinem „charismatischen Führer“, besser: als dem Messias Gottes, an dessen messianischer Vollmacht er partizipiert. Wie ist die messianisch-charismatische Autorität Jesu und die daraus abgeleitete Autorität seiner Nachfolger *im Rahmen des Markusevangeliums* zu verstehen?

a) Die Vollmacht Jesu

Jesu öffentliches Auftreten hat im Markusevangelium den Charakter eines Handelns in Vollmacht. Hierfür steht geradezu überschriftartig 1, 22: „Er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten.“ In gezielter Abhebung von den Schriftgelehrten stellt sich die in seiner Sendung von Gott her begründete Lehrautorität Jesu dar. Noch bevor er eine Rede gehalten hat — wie im Matthäusevangelium die Bergpredigt —, steht fest, daß er Lehrautorität besitzt als ein Mann der geisterfüllten Lehre mit entsprechender Ausstrahlung.

Das erste öffentliche Auftreten Jesu in der Synagoge von Kapharnaum (1, 21–28) stellt sodann seine *messianische Lehrautorität* ins rechte Licht, nämlich in der Einheit von Wort und Tat. Die Kräfte der von ihm verkündeten Gottesherrschaft wendet er zeichenhaft-real Besessenen und Kranken zu. So entreißt er sie bedrückenden und fremdbestimmenden Mächten³⁹ und läßt sie ihre geschöpflich-menschliche Würde neu erfahren. Auf diese Weise unterstellt er sie der hier und jetzt nahegekommenen Herrschaft Gottes, die alles andere ist als die schöpfungswidrige Herrschaft von Menschen über Menschen⁴⁰. In den Dämonenaustreibungen und Heilungen Jesu werden die befreienden und heilenden Kräfte der endzeitlichen

³⁹ Vgl. neben den Dämonen bzw. unreinen Geistern auch Krankheiten wie z. B. das Fieber, das einen Menschen niederdrückt (vgl. 1, 29–31).

⁴⁰ Vgl. auch die kritischen Bemerkungen von J. BLANK gegenüber der These einer „herrschaftsfreien Kirche“ von G. HASENHÜTTL (*Herrschaftsfreie Kirche*, Düsseldorf 1974): „Entweder steht der Mensch unter der Herrschaft Gottes und Christi, zu seinem Heil, oder er steht unter der Herrschaft der Götter und fremden Mächte; ... Eine Emanzipation von der Herrschaft Christi ist daher nur eine scheinbare Freiheit, während allein die Unterwerfung unter die Herrschaft Christi im Gehorsam des Glaubens die wahre Befreiung und Freiheit des Menschen verbürgt“, in: *Zum Begriff der „Macht“ in der Kirche* (a. a. O.), 174.

Gottes Herrschaft schon jetzt wirksam⁴¹. Eben in der Vermittlung dieser Kräfte begründet sich die *Exousia* Jesu als Ausdruck des heilwirkenden Anspruchs Gottes auf diese erlösungsbedürftige Welt.

Die ausdrückliche Vergebungszusage an den Gelähmten (2, 5) und die praktische Sündenvergebung in der Zuwendung Jesu zu den Sündern (bes. 2, 13–17; 7, 24–30) spezifizieren weiterhin die messianische Vollmacht Jesu: „Damit ihr aber seht, daß der Menschensohn ἐξουσία hat, auf der Erde Sünden zu vergeben, sagt er zu dem Gelähmten: Ich sage dir: Steh auf, nimm dein Bett und geh umher“ (2, 10 f.). Im Zuspruch der Sündenvergebung vollzieht Jesus das Recht Gottes — an seiner Stelle und mit der Gott eigenen Wirkung. Eben dies wird zum bezeichnenden Ausdruck seiner messianischen Sendung.

Schon in dieser Erzählung zeigt sich, daß Jesus mit seinem vollmächtigen Handeln in Konflikte mit seinen Gegnern, den Schriftgelehrten, gerät. Diese Perspektive bleibt in den folgenden Szenen erhalten. Sie bezeugen auf ihre Weise die zum Widerspruch reizende Autoritätsausübung Jesu. So versteht sich die Frage nach dem *Ursprung* und der *Qualität* der Vollmacht Jesu in 11, 27–33 in der erzählerischen Linienführung des Evangelisten als die alle vorausgegangenen Fragen (vgl. 1, 27; 2, 7; 4, 41; 6, 2) zusammenfassende Bilanzfrage nach der messianischen Identität und Sendung Jesu.

Ihre letzte Unterstreichung erhält diese Perspektive in der Passion Jesu: Jesu messianischer Vollmachtsanspruch hatte sich für seine Gegner als unerträglich erwiesen, und sie reagieren mit dem Vorwurf der Gotteslästerung und des Teufelspaktes. Die Ablehnung Jesu (vgl. 2, 1–3, 6; 6, 1–6a) führt in ihrer Konsequenz zum Todesurteil über den Messias, den „König

⁴¹ Zu diesem Verständnis der *markinischen Wundergeschichten* vgl. u. a.: K. KERTELGE, Die Wunder Jesu im Markusevangelium (a. a. O.); DERS., Die Wunderheilungen Jesu im Neuen Testament, in: Hilft Glaube heilen?, hg. v. W. BEINERT, Düsseldorf 1985, 31–44; R. SCHNACKENBURG, Die Wunderheilungen Jesu im Zusammenhang von Glaube und Heilung, ebd., 45–63. Zum Verständnis der *Wundergeschichten im Neuen Testament* insgesamt vgl.: E. LARSSON, Art. Heil und Erlösung III. Neues Testament: TRE XIV (1985) 616–622 (Lit.); O. BETZ, Art. Heilung/Heilungen I. Neues Testament: TRE XIV (1985) 763–768; W. SCHRAGE, Heil und Heilung im Neuen Testament, in: „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8, 24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute (SBS 128), hg. v. I. BROER — J. WERBICK, Stuttgart 1987, 95–117. M. E. mißverstehen alle diejenigen Versuche, die im Auftreten Jesu einen eschatologischen oder gar apokalyptischen Kampf zwischen der Macht Gottes und der Macht des Bösen erkennen wollen (vgl. bes. O. BAUERNFEIND, J. M. ROBINSON), die markinische Darstellung gründlich. Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen darzulegen, daß gerade die Exorzismen Jesu im Markusevangelium die Überlegenheit Jesu über die Dämonen a priori voraussetzen und nicht etwa „nur“ a posteriori erweisen (vgl. hierzu meine in Anm. 4 erwähnte Dissertation und die dortige Interpretation von Mk 1, 21–28).

der Juden“ (vgl. 8, 31; 9, 12. 31; 10, 32–34; 12, 1–12; 14, 21. 27 f. 53–64; 15, 1–15. 18. 26. 32). In der markinischen Darstellung der Passion Jesu wird deutlich, daß auch noch sein Leidensgeschick von seiner Vollmacht unterfangen ist. In einem zugespitzten Sinn lassen sich Passion und Tod Jesu und damit verbunden seine Auferstehung als letzte, alle vorausgegangenen Erweise zusammenschließende Vollmachtstat des messianischen Gottessohnes verstehen⁴².

Diese Deutung des Leidensgeschickes Jesu als vollmächtiges Geschehen wird bestätigt, wenn wir den Ort des Vollmachtswirkens Jesu im Zusammenhang seiner gesamten Sendung in den Blick nehmen: Jesu vollmächtiges Auftreten in Wort und Tat steht fundamental im *Dienste seiner messianischen Sendung*, der nahen Gottesherrschaft in Wort und Tat Raum zu geben. Das Menschensohnlogion „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld hinzugeben für viele“ (10, 45)⁴³ faßt den vollmächtigen Lebens- und Todesdienst Jesu zusammen: Noch angesichts der Ablehnung, ja Verwerfung Jesu (vgl. 12, 1–12) bietet er in stellvertretender Sühne das Heil der nahen Gottesherrschaft allem menschlichen Versagen zum Trotz eschatologisch verbindlich an (vgl. die Abendmahlsparadosis 14, 22–25⁴⁴) und bezeugt darin seine eschatologische Vollendungsgewißheit: „Amen, ich sage euch, ich werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tage, da ich es neu trinken werde im Reich Gottes“ (14, 25)⁴⁵.

b) Die Vollmacht der Nachfolgenden

Der Vollmacht Jesu entspricht die Vollmacht der Nachfolgenden. Wie ist dieses *Entsprechungsverhältnis* näherhin zu verstehen? Die Nachfolger erhalten Anteil an der Sendung Jesu (vgl. 3, 13–19; 6, 6b–13; 13, 34–37). Es sind vor allem die Zwölf, denen Jesus Vollmacht zuspricht. Dadurch werden sie befähigt und berechtigt, mit ihm und in seiner Nachfolge das Evangelium in Wort und Tat weiter zu verkündigen⁴⁶. Nach 3, 14 f. werden

⁴² Vgl. zu dieser Interpretation meine in Anm. 4 angezeigte Dissertation, Teil C.II. M. E. sind viele Versuche, die markinische Passionserzählung von der paulinischen Paradoxie der Macht in der Ohnmacht her zu interpretieren, problematisch; vgl. aber: D. LEE-POLLARD, *Powerlessness as Power. A Key Emphasis in the Gospel of Mark*: SJTh 40 (1987) 173–188.

⁴³ Vgl. zur Interpretation: K. KERTELGE, *Der dienende Menschensohn* (Mk 10, 45), in: *Jesus und der Menschensohn*. FS A. Vögler, Freiburg 1975, 225–239.

⁴⁴ Vgl. zur Interpretation: K. KERTELGE, *Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium*, in: *Begegnung mit dem Wort*. FS H. Zimmermann (BBB 53), Bonn 1980, 67–80.

⁴⁵ Zu Mk 14, 25 vgl. J. BLANK, *Der „eschatologische Ausblick“ Mk 14, 25 und seine Bedeutung*, in: *Kontinuität und Einheit*. FS F. Mußner, Freiburg 1981, 508–518.

⁴⁶ Die Vollmachtsausrüstung bezieht sich im Sinne des Markusevangeliums nicht nur auf Dämonenaustreibungen im Namen Jesu, wie es der Wortlaut der VV 3, 15 und 6, 7 nahelegen könnte. Das Wirken der Zwölf und der ganzen Jüngergemeinde steht im Markusevangelium nicht nur in partieller Kontinuität zum Wirken Jesu; vgl.: die Übereinstimmung von 1, 15 und 6, 11 f.; die Heilungen und Salbungen der Ausgesandten

sie eingesetzt, „damit sie mit ihm seien und damit er sie sende zu verkündigen und Vollmacht zu haben, die Dämonen auszutreiben“. Auch in der Aussendungsgeschichte 6, 6b–13 wird die den Zwölf übergebene Vollmacht ausdrücklich auf die unreinen Geister bezogen: „Und er rief die Zwölf zu sich und begann, sie zu zweien auszusenden, und er gab ihnen ἐξουσία über die unreinen Geister“ (6, 7). Sosehr die Zwölf in der Darstellung des Markusevangeliums in Verkündigung, Dämonenaustreibungen und Heilungen das Werk Jesu weitertragen, sowenig ist zu übersehen, daß die den Zwölf übertragene Exousia als *Macht über die Dämonen* bestimmt wird: In Entsprechung zur Sendung Jesu besteht der Sendungsauftrag der Zwölf darin, besessene und kranke Menschen der sie überfremdenden Macht der Dämonen zu entreißen und sie der heilenden Macht der Gottesherrschaft zu unterstellen⁴⁷. Die Jünger werden befähigt, Macht über die Dämonen auszuüben und, so ließe sich ergänzen, nicht über die Menschen. Vielmehr ist es ihre positive Aufgabe, den Menschen das Evangelium zu verkünden und sie so den Anspruch der Herrschaft Gottes erfahren zu lassen.

Die im Markusevangelium im Vergleich zu der Tradition der Redenquelle relativ knappen Aussendungsworte Jesu an die Zwölf (6, 8–11) verdeutlichen den Verbindlichkeits- und Vollmachtscharakter ihrer Sendung: Ihrer Verpflichtung, auf nahezu jegliche Form der Vorsorge und Absicherung zu verzichten⁴⁸, kontrastiert die hohe Bedeutung ihrer *Aufnahme* bzw. *Ablehnung* in einem Ort: „Wenn man euch aber an einem Ort nicht aufnimmt und euch nicht hören will, dann geht weiter und schüttelt den Staub von euren Füßen, zum Zeugnis gegen sie“ (6, 11). Umgekehrt gilt aber auch: „Wer euch auch nur einen Becher Wasser zu trinken gibt, weil ihr zu Christus gehört — amen, ich sage euch: er wird nicht um seinen Lohn kommen“ (9, 41; vgl. 6, 10).

Diese in der Vollmachtsübertragung grundlegende *Kontinuität des Vollmachtswirkens* zum Zeugnis für die nahe Gottesherrschaft bzw. für das Evangelium Jesu Christi ist ein der Nachfolgegemeinschaft anvertrautes hohes Gut, das diese in Pflicht nimmt und ihr keinen Grund zu nichtiger Selbstdarstellung und Überheblichkeit gibt (vgl. 9, 33–50⁴⁹; 10, 13–16. 35–45).

nach 6, 13; das Lehren von Verkündigen der Zwölf: 3, 14; 6, 30; 13, 10; 14, 9. Das Motiv der Lehre wird im Markusevangelium sonst nur von Jesus ausgesagt; es ist zudem von 1, 21–18 her sehr stark mit dem Vollmachtsmotiv verschränkt.

⁴⁷ Vgl. hierzu die grundsätzlichen Ausführungen zur „soteriologischen Struktur“ der „Macht“ Jahwes und der „Macht“ Jesu Christi bei J. BLANK, Zum Begriff der „Macht“ in der Kirche (a. a. O.).

⁴⁸ Anders als in Mt 10, 5–15 par Lk 9, 1–6 (vgl. auch Lk 10, 1–16) wird den Ausgesandten in Mk 6, 8 f. immerhin noch ein Wanderstab und Sandalen konzidiert.

⁴⁹ Vgl. hierzu U. C. VON WAHLDE, Mark 9, 33–50: The Authority that serves: BZ 29 (1985) 49–67.

Im Gegenteil: Die Kapitel 8, 9 und 10, die „Jüngerschule“ auf dem Weg nach Jerusalem, lassen sich als Anleitung zur Gewissenserforschung interpretieren: In mehreren Anläufen wird den Nachfolgern vor Augen geführt, wo und wie sie nicht nur nicht das Evangelium verkünden, sondern sich der Verkündigung des Evangeliums geradezu in den Weg stellen: in einem verkürzenden Messiasbekenntnis, das die Kreuzesnachfolge ausblendet (8, 27–9, 1), in ihrem eigenen Unglauben (9, 14–29), in ihrem Streben nach Macht, Geltung und Anerkennung (9, 33–37. 38–41; 10, 35–35), in ihrer Mißachtung der „Kleinen“, Kinder und Kranken (9, 42; 10, 13–16. 46–52).

Die *Ausübung* der übertragenen Vollmacht gewinnt die ihr gemäße Form in der Nachfolge, näherhin in der Nachfolge des dienenden Menschensohnes. Darauf verweist das Mahnwort Jesu in 10, 42–45 (vgl. 9, 35). In diesem Wort Jesu wird ein doppeltes Moment deutlich:

(1) Es besteht ein *Entsprechungsverhältnis* zwischen Jesus und den Nachfolgenden: Wie sich die messianische Vollmacht Jesu in der Weise des Dienstes als wirkmächtig erweist, so erweist sich die Autorität der Jünger allein im dienenden Vollzug ihres Auftrags. Jesus übt „Autorität aus in der Weise des Dienens und setzt damit den Maßstab für Wahrnehmung von Autorität unter seinen Jüngern“⁵⁰. Allein in der „sachlichen Entsprechung zum Vollmachtvollzug Jesu“⁵¹ erweist sich die Glaubwürdigkeit der Nachfolger Jesu.

(2) Die Vollmacht der Nachfolger steht zudem in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu der Macht- und Herrschaftsausübung weltlicher Herrscher. Hier artikuliert sich deutlich genug der Vorbehalt gegen alle Neigung zur „Veralltäglicdung“ der von Jesus übertragenen ἐξουσία zu einer bloßen „Herrschaftsautorität“.

Die dem Zwölfer-Kreis anvertraute Kompetenz begründet sich ausschließlich von ihrem Ursprung her: der christologisch vermittelten Nähe der Gottesherrschaft. Die vollmächtigen Zeugen, Boten und „Mittler“ dieses Evangeliums Gottes stehen in einem strikten Dienstverhältnis zu dieser Botschaft. Ihr Dienst und nur ihr Dienst ist der *ausgezeichnete* und *auszeichnende* Ort ihrer Autorität (vgl. 10, 35–45)⁵². Hier in dieser aus dem Dienst erwachsenden Autorität wurzelt ein nicht unerhebliches politisches bzw.

⁵⁰ K. KERTELGE, Der dienende Menschensohn (a. a. O.), 227; vgl. DERS., Gemeinde und Amt im Neuen Testament (a. a. O.), 153–168.

⁵¹ DERS., Gemeinde und Amt im Neuen Testament (a. a. O.), 159.

⁵² Zum Verhältnis von Exousia und Diakonia im Neuen Testament vgl.: K. KERTELGE, Gemeinde und Amt im Neuen Testament (BiH 10), München 1972, bes. 153–168; W. THÜSING, Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament: BiLe 14 (1973) 77–88; J. BLANK, Zum Begriff der „Macht“ in der Kirche (a. a. O.).

zeitkritisches Potential, das über die konkrete Situation der markinischen Gemeinde hinaus⁵³ in je unterschiedlichen staatlichen und gesellschaftlichen Machtverhältnissen seine Dynamik zu entfalten vermag⁵⁴.

Es wäre daher im Sinne des Markusevangeliums kurzschlüssig, die dienende Autorität des Menschensohnes und seiner Nachfolger rein sozialpsychologisch erklären zu wollen. Ihre Eigenart gewinnt sie *nicht* aus einer *situativen Notwendigkeit*, sondern aus dem messianischen „Charisma“ Jesu, besser: aus der Sendung von dem Gott, der durch ihn universales Heil Wirklichkeit werden läßt.

J. Blank hat in seinem Aufsatz „Zum Begriff der ‚Macht‘ in der Kirche. Neutestamentliche Perspektiven“ von 1988⁵⁵ auf die christologisch-soteriologische Begründung von ‚Macht‘ in der Kirche hingewiesen: Alle Macht und Autorität in der ‚Ecclesia Dei et Jesu Christi‘ ist grundlegend die Macht und Autorität Jesu Christi und von diesem ‚christologischen Prinzip der Macht‘ her zu verstehen und abzuleiten ... für Christen (kann es auch) keine Emanzipation von diesem Herrschafts- und Machtbereich geben; sie können das im Grunde gar nicht wollen; denn eben diese Macht und Herrschaft Jesu Christi über die Glaubenden garantiert diesen ja überhaupt erst ‚Gerechtigkeit und Heil‘, ewiges Leben und Auferstehung.“⁵⁶

Dem Dienst der Jünger eignet Autorität, er ist vollmächtige Verkündigung, insofern er teil hat an dem Dienst Jesu und das im Dienst Jesu bereits erwirkte Heil zuverlässig weiterträgt⁵⁷. Diese *Dienstvollmacht* der Nachfolger Jesu und hier insbesondere der Zwölf bezieht sich nach Auskunft des

⁵³ Vgl. hierzu u. a.: D. SENIOR, „With swords and clubs ...“ The setting of Mark's community and his critique of abusive power: BThB 13 (1987) 10–20; L. SCHENKE, Das Markusevangelium (Urban Taschenbücher 405), Stuttgart 1988, 11–48; K. WENGST, Pax romana. Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986, bes. 73–76.82 f. 121 f. 128.

⁵⁴ Vgl. hierzu etwa die von N. und G. LOHFINK vertretene Konzeption des Volkes Gottes als „Kontrastgesellschaft“. Kritisch äußern sich: D. SEEGER, Kontrastgesellschaft: HerKorr 38 (1984) 49–51 (vgl. ebd., 189–192, die Antwort von G. und N. LOHFINK); DERS., Kontrastgesellschaft oder Volkskirche: LS 37 (1986) 200–207; R. KAMPLING, Kontrastgesellschaft. Zur Brauchbarkeit eines Begriffs für die neutestamentliche Wissenschaft: BN 52 (1990) 13–18.

⁵⁵ Vgl. Anm. 3.

⁵⁶ Ebd., 173. Vgl. auch ebd., 174: „Gottes und Christi Macht können und dürfen nicht nach ‚profanen‘ (soziologischen oder juristischen) Machtvorstellungen (als ‚Projektionen‘ sozialer oder ökonomischer Vorstellungen und Verhältnisse) verstanden werden. Denn so wohl die Macht JHWHs als auch die Macht Jesu Christi haben eine fundamentale *soteriologische Struktur*; hier hat die ‚Macht‘ ein positives Ziel, einen schöpferischen Inhalt: nämlich die Erlösung und Befreiung des Menschen, sein Leben.“

⁵⁷ Vgl. hierzu insbesondere J. BLANK, Der Begriff der „Macht“ in der Kirche (a. a. O.), 172–178. Vgl. auch J. ERNST, Amt und Autorität im Neuen Testament (a. a. O.), 171: „Ausgangspunkt für jede Überlegung über kirchliches Amt und kirchliche Vollmacht ... ist die Person Jesu Christi.“

Markusevangeliums *allein auf die Evangeliumsverkündigung*. Solche Evangeliumsverkündigung stellt die Adressaten (zu denen immer auch noch die bereits Nachfolgenden gehören; vgl. 8, 34a) in die Entscheidung, fordert sie zu einer Stellungnahme in *Glaube oder Unglaube* heraus. Dem Markusevangelium zufolge spricht kein Nachfolger einem anderen das Gericht, d. h. den Ausschluß aus dem tendenziell universalen Heilswillen Gottes zu (vgl. aber Mt 16, 19; 18, 18; Joh 20, 23)⁵⁸. Vielmehr sind es der einzelne (vgl. 3, 28 f.; 4, 24 f.; 8, 38; 10, 17–21) oder eine Gruppe (vgl. 4, 10 ff.; 6, 1–6a. 11; 11, 12–25; 12, 1–12. 40), die sich selbst aufgrund ihrer eigenen *Glaubensverweigerung*, ihrer eigenen Herzensverstocktheit (vgl. 2, 7; 3, 5; 12, 1–12) das Gericht zuziehen⁵⁹. Noch angesichts der Verfolgungen und Gerichtsvorfürhungen (vgl. 13, 9–13) gilt nur der eine Grundsatz: „Vor dem Ende aber muß allen Völkern das Evangelium verkündet werden“ (13, 10).

Die Reaktion Jesu auf die Frage des Johannes, wie sie sich gegenüber einem fremden Wundertäter, der im Namen *Jesu* Dämonen austreibt, *ihnen* aber nicht nachfolgt, verhalten sollen, ist charakteristisch: „Hindert ihn nicht! Keiner, der in *meinem* Namen Wunder tut, kann so leicht schlecht von mir reden. Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (9, 39 f.)⁶⁰. In diesem Punkte unterscheidet sich Markus übrigens nicht von der im Matthäus- und im Lukasevangelium rezipierten Tradition der Redenquelle: Auch nach Mt 10, 13b. 14 f. und Lk 9, 5; 10, 6. 10 ff. kommt den Ausgesandten *keine aktive Gerichtsfunktion* zu⁶¹. Vielmehr sind es auch hier die Hörer des Evangeliums, die sich, wenn sie die Boten zurückweisen, das Gericht selbst zuziehen (vgl. aber den vom Eschaton handelnden Vers Mt 19, 28 par Lk 22, 30). Es ist daher kein Zufall, daß der abschließende Spitzensatz der lukianischen Aussendungsrede an die zweiundsiebzig Jünger von der Situation der Hörer

⁵⁸ Im Markusevangelium ist nur in 12, 40 expressis verbis vom *Strafgericht* (κρίμα) die Rede. Zum markinischen Verständnis vom *Gericht Gottes* vgl. neben 3, 28 f.; 4, 10 ff. 24 f. 29; 11, 12–25 und 12, 1–12. 40 die Worte Jesu über den *kommenden Menschensohn*: 8, 38; 9, 1; 13, 24–27; 14, 62 (im Zusammenhang des markinischen Prozeßberichtes 14, 53–65, wo der Angeklagte seine Ankläger selbst auf die Anklagebank setzt). Zu 8, 38 formuliert L. SCHENKE treffend: „Die Stellungnahme des Menschen zu Jesus und zu seinem vollmächtigen Wirken ist also das Kriterium für die eschatologische Rettung oder das Gericht durch den kommenden Menschensohn“, in: Das Markusevangelium, Stuttgart 1988, 141. Vgl. auch: E. BRANDENBURGER, Art. Gericht III. Neues Testament: TRE 12 (1984) bes. 478–481 (Lit.); T. J. GEDDERT, Watchwords. Mark 13 in Markan Eschatology (JSNT.S 26), Sheffield 1989; R. KAMPLING, Art. Gericht. Neues Testament: NBL.

⁵⁹ Vgl. jedoch das demonstrativ-anklagende εἰς μαρτύριον αὐτοῦ in 1, 44 und 6, 11.

⁶⁰ Vgl. neben der Parallele Lk 9, 50 auch Lk 11, 23: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (par Mt 12, 30).

⁶¹ Im Gegenteil: Jesus warnt ausdrücklich vor einem verurteilenden Richten (Mt 7, 1 f. par Lk 6, 37 f. [vgl. Mk 4, 24 f.]) und verpflichtet zu Vergebung und Versöhnung (Mt 5, 21–26 par Lk 12, 58 f.; par Mk 11, 25; vgl. auch: Lk 17, 3b. 4 par Mt 18, 15. 21 f.).

her denkt: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat“ (Lk 10, 16)⁶².

Der Darstellung des Markusevangeliums zufolge vollzieht sich im Glauben bzw. Unglauben gegenüber dem Vollmachtsanspruch des Messias und Gottessohnes Jesus proleptisch das eschatologische Gericht des Menschensohnes: „Denn wer sich vor dieser treulosen und sündigen Generation *meiner und meiner Worte* schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er mit den heiligen Engeln in der Hoheit seines Vaters kommt“ (8, 38)⁶³.

4. Zusammenfassung

Das Markusevangelium bezeugt die Begründung und Rückbindung aller ekklesialen Vollmacht an den Gottes- und Menschensohn Jesus Christus: Er hat sich in seinem öffentlichen Wirken und in Tod und Auferstehung als der vollmächtige Messias erwiesen. Im Vollzug seiner Sendung hat er die Macht der verschiedenen Gestalten des Bösen über die Menschen gebrochen und ihnen die befreienden, heilenden und versöhnenden Kräfte der nahen Gottesherrschaft zugewendet (vgl. bes. 1, 12 f. 23–28. 29–32; 2, 1–12; 3, 22–30; 14, 22–25). Von ihrem Ursprung in Jesus Christus her ist die Kirche daher der bleibende Ort, wo diese Heilszuwendung Gottes zu den Menschen im verbindlichen Zuspruch des Evangeliums, in zeichenhaft-realen Heilungen und nicht zuletzt auch in der wirksamen Abweisung aller den Menschen sich selbst entfremdenden Mächte konkret wird.

⁶² Mt 10, 40 par Joh 13, 20 formulieren positiv.

⁶³ Vgl. hierzu auch die präsentisch-eschatologischen Worte Jesu im Johannesevangelium: Joh 3, 18.36; 5, 24; 12, 47. Es stellen sich weitergehende Fragen, die wenigstens noch genannt werden sollen: (1) Wieweit berücksichtigt die den zwölf Jüngern übertragene Vollmacht ein „allgemeines Priestertum“? Immerhin gibt es auch im Markusevangelium die untereinander verschränkte Berufung der Zwölf und aller Jünger in die Nachfolge Jesu. (2) Welche Bedeutung hat das Zeugnis des Markusevangeliums für ein kirchenrechtliches Verständnis von Autorität und Vollmacht? (Vgl. hierzu die grundsätzlichen Erwägungen von H. SCHÜRMANN, Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht [1972], in: DERS., Studien zur neutestamentlichen Ethik [SBAB 7], hg. v. T. SÖDING, Stuttgart 1990, 247–264 [Lit.: 265–268]). Der Begriff *δεξουσία* wird vom Kirchenrecht etwa mit der Vokabel „*sacra potestas*“ positiv in Anspruch genommen (vgl. P. KRÄMER, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur *Sacra Potestas* — Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils [TThSt 28], Trier 1973; zum Autoritätsverständnis des Vaticanum II vgl. S. O'ANYANWU, Vatican II Concept of Authority [a. a. O.], 87–281) und es fragt sich, ob und wieweit damit auch die Einbindung dieses Begriffs in das neutestamentliche Verständnis der Nachfolge Jesu gewahrt bleibt. Fragen, die das interdisziplinäre Gespräch erfordern.

Die Teilhabe der Zwölf und in und mit ihnen der gesamten Jünger-
gemeinschaft an der Vollmacht Jesu Christi ist ein entscheidendes Moment
ihrer Nachfolge. Ihre Vollmachtsausrüstung ist durch das Paradigma der
Nachfolge zugleich positiv und negativ bestimmt: Als Nachfolger sind sie
bevollmächtigte Zeugen und „Mittler“ des in Jesu proexistentem Lebens-
und Todesdienst erwirkten Heils. Jenseits einer in der Nachfolge geforder-
ten Dienst- und Knechtsgegnung würde der Auftrag der Jünger Jesu zum
Machtgebaren der Herrscher und Mächtigen dieser Welt pervertieren
(10, 42–44). Autorität in der Nachfolge Jesu hat ihren Ort nicht in einem
wie auch immer gearteten Herrschafts- oder Machtverhältnis über die
Adressaten der Frohen Botschaft bzw. der Nachfolger untereinander, son-
dern in der eschatologisch verbindlichen Zusage und Zuwendung des
Evangeliums Jesu Christi in Wort und Tat — derart, daß sie die gläubige
Einstimmung der Adressaten des Evangeliums zugleich *ermöglicht und ein-
fordert*. Die Beauftragung und Sendung der Jünger Jesu im Markusevange-
lium zielt positiv auf die Zuwendung und Aufrichtung der Herrschaft
Gottes und schließt gerade damit eine auf den eigenen Machtwillen zu-
geschnittene Herrschaft der Jünger über andere Menschen aus (vgl.
10, 35–45).

KATHOLISCHE THEOLOGEN DER REFORMATIONSZEIT 3. Mit Beiträgen von Remigius Bäumer, Karlheinz Diez, Peter Fabisch, Ulrich Horst, Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür und Ernst Walter Zeeden. Hrsg. von Erwin Iserloh. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung Heft 46. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1986, 102 Seiten, kart. 24,— DM.

Das vorliegende Heft vereinigt die Beiträge von sieben angesehenen Kirchenhistorikern, die sich die knappe, aber griffige Darstellung und Würdigung des Lebenswerkes je eines führenden katholischen Theologen der Reformationszeit zum Ziel gesetzt haben. So stellt R. Bäumer das Leben und Werk Konrad Wimpinas (1460—1531) vor, der „zu den ersten literarischen Gegnern Luthers“ gehört (7) und schon 1517 in den durch die Thesen Luthers heraufbeschworbenen Streit eingreift, indem er für seinen Schüler Johannes Tetzel Gegenthesen verfaßt, die dieser in Frankfurt verteidigt. Der von Joachim von Brandenburg zum Gründungsrektor der Universität Frankfurt berufene, auch als Prediger und theologischer Berater seines Landesherrn hervorgetretene Theologe verfaßt zahlreiche Werke zu fast allen in der reformatorischen Auseinandersetzung strittigen Fragen, so etwa über „den Opfercharakter der Messe, das Priestertum, die Rechtfertigung durch Glaube und Werke, die Lehre von der Prädestination, von der Willensfreiheit, von der Erbsünde, von dem göttlichen Vorherwissen“ u. a. (12). Auch wenn Wimpina nicht die publizistische Wirkung eines Johannes Eck erreicht, so weisen ihn „seine umfassenden theologischen Kenntnisse“ (17) sowie sein Eifer doch als einen ebenso kompetenten wie leidenschaftlichen Streiter für die Sache der römischen Kirche aus.

E. Iserloh porträtiert den im Elsaß gebürtigen Bettelmönch, Theologen und Doktor beider Rechte Thomas Murner (1475—1537) als Satiriker mit spitzer Zunge und streitbaren Verteidiger des altkirchlichen Glaubens, der angesichts der Mißstände seiner Zeit kein Blatt vor den Mund nimmt. 1520 greift er in die Auseinandersetzung mit den Reformatoren ein. Bis zum Jahr 1522 verfaßt er sieben Streitschriften gegen Luther und seine Anhänger in denen er, zunächst in versöhnlichem Ton, dann aber mit zunehmender Schärfe gegen Luthers Lehre vom Abendmahl, seinen Spiritualismus und die Infragestellung des Papsttums auftritt. Nach einem bewegten Leben, in dem ihm Enttäuschung, Gefahr und Anfeindung nicht erspart bleiben, stirbt er im Jahre 1537 als Prediger und Seelsorger seiner Heimatgemeinde Oberehnheim.

P. Fabisch gewährt mit seinem Beitrag einen Einblick in das Leben und theologische Schaffen des Johannes Driedo (ca. 1480—1535), dessen Lehrtätigkeit an der *sacra facultas* von Löwen ebenfalls ganz im Zeichen der Auseinandersetzung mit den neuen Ideen der Reformation steht. Vor dem Hintergrund der Unruhen und Auseinandersetzungen und die humanistischen Bestrebungen an der Löwener Fakultät gewinnen sein Lebensweg und seine Theologie ein besonderes Profil. Der größte Teil seines Schrifttums bleibt zu seinen Lebzeiten unveröffentlicht. In den beiden noch vor seinem Tod publizierten Werken widmet er sich der katholischen Lehre von den Offenbarungsquellen und Problemen der Ekklesiologie mit schwerpunktmäßiger Erörterung der primatialen Vollmacht, ferner „einer von Augustinus inspirierten Gnadentheologie“ (42). Insbesondere die Problematik der Gnaden- und Rechtfertigungslehre beherrscht auch die übrigen, erst nach seinem Tod herausgebrachten Schriften. Driedo ringt in Auseinandersetzung mit der reformatorischen Position um die rechte (katholische) Gestalt der Rechtfertigungslehre. Sein sicherer Blick für das Anliegen der Reformation sowie sein Bemühen um exakte Darstellung der katholischen Wahrheit sicherten ihm in der Nachwelt ein hohes Maß an Anerkennung auf beiden Seiten des konfessionellen Grabens.

V. Pfnür führt in das Lebenswerk Johannes Mensings († 1547) ein, in dessen Schrifttum wir wieder alle bedeutenden Themen der Kontroverse behandelt sehen. Die Lehre vom

Meßopfer und (im Rahmen einer ekklesiologischen Grundorientierung) vom Priesteramt stehen hier ebenso im Zentrum des literarischen Gegenangriffs wie der Artikel von der Rechtfertigung. Der etwa um 1475 in Zwolle geborene Dominikaner verbringt die meiste Zeit seines Lebens in der sächsischen Provinz seines Ordens. 1529 folgt er dem Ruf auf einen theologischen Lehrstuhl an der Universität Frankfurt. 1539 beruft ihn Kardinal Albrecht zum Weihbischof von Halberstadt. Im literarischen Werk Mensings fällt als besondere Leistung die geglückte Synthese von Schrifttheologie, scholastischer Spekulation und Vätertradition ins Auge, die in der Bearbeitung der angeführten Themen zu beachtlichen Ergebnissen führt.

E. W. Zeeden berichtet über Berthold von Chiemsee (1465—1543). Dieser zunächst in der Verwaltung des Fürsterzbistums Salzburg und daneben als Gemeindepfarrer tätige Jurist und Theologe wird 1508 zum Bischof des im 13. Jahrhundert von Salzburg gestifteten kleinen Bistums Chiemsee berufen. Vermutlich im Zusammenhang mit den infolge des Bauernaufstands auch im Salzburger Land ausgebrochenen Unruhen tritt er 1526 von seinem Bischofsamt und den damit verbundenen Verpflichtungen an der Salzburger Kurie zurück, um sich nunmehr ganz der schriftstellerischen Tätigkeit zur Verteidigung der altkirchlichen Lehre zu widmen. Als Ertrag der literarischen Arbeit erscheinen in Gestalt der „Teutsch Theologie“ ein Durchblick durch das katholische Glaubensgut, weiterhin eine Erklärung der heiligen Messe („Teusch Rational“) sowie das „Keligpuchel“ (Kelchbüchlein), das sich mit der katholischen Abendmahlslehre befaßt.

U. Horst beschreibt Leben und Leistung Melchior Canos (1509—1560), der, aus dem berühmten Konvent St. Esteban in Salamanca hervorgegangen, schon mit 27 Jahren auf den zweiten theologischen Lehrstuhl von St. Grigorio in Valladolid berufen wird, sieben Jahre später nach Alcalá überwechselt und schließlich 1546 die Nachfolge seines Lehrers Vitoria in Salamanca antritt. Seine herausragende theologische Leistung trägt ihm die Berufung zum Konzilstheologen ein. Die von ihm verfaßten „Loci Theologici“ bringen ihn in die vorderste Reihe der theologischen Streiter gegen die Reformation. In diesem Werk, das als theologische Prinzipien- und Methodenlehre der durch den Angriff der Reformatoren herausgeforderten Theologie den Weg zu weisen sucht, wendet er sich Grundlagenfragen zu. Zur Diskussion steht die Frage nach den Quellen der theologischen Wahrheitsfindung. Wie man erwarten kann, drängt sich dabei die ekklesiologische Problematik mit besonderer Schärfe auf. Mit über 30 Auflagen wurden die Loci zu einem gefragten Handbuch, „das die Schulen mit wohlgedachten und gut geordneten Argumenten versorgte“ (87). Cano hat damit nicht nur einen wirkungsvollen Beitrag zur zeitgenössischen Kontroverstheologie geleistet, sondern die Theologiegeschichte nachhaltig beeinflußt.

K. Diez schreibt — den Schlußpunkt setzend — über Petrus Canisius (1521—1597). Person und Sendung dieser als zweiter Apostel Deutschlands verehrten ersten deutschen Jesuiten werden am ehesten verständlich von der ihn durchglühenden Leidenschaft her, die ihn rastlos und nimmermüde für die Stärkung der Kirche und „des kirchlich-katholischen Glaubens“ (100) eintreten läßt. 1543 tritt er der Gesellschaft Jesu bei. Damit nimmt ein ruheloses Leben seinen Anfang, das ihn in theologischer, seelsorglicher und kirchenpolitischer Mission auf immer neue Schauplätze und Stationen — immer wieder auch über Deutschland hinaus — führt. Daneben entfaltet Canisius eine reiche editorische und literarische Wirksamkeit. Seine Katechismen, die hundertfältige Auflagen erleben, verleihen seinem seelsorglichen Anliegen und seinen verkündigungstheologischen Ansatz geradezu geschichtsmächtige Kraft. Die Kirche hat sein Leben und Wirken mit der Seligsprechung am 20. November 1864 als exemplarischen Vollzug christlich-kirchlicher Existenz anerkannt und gewürdigt.

Die zwar kurz gefaßten, inhaltlich aber dichten Beiträge bieten einen reichen Einblick in die Lage der Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts. Sie verhelfen damit zu einer angemessenen und gerechten Würdigung der Leistung der katholischen Theologie (und katholischer Theologen) im Zeitalter der Reformation.

A. Dahm, Merzig

RICKAUER, Hans-Christian: Rechtfertigung und Heil. Die Vermittlung von Glaube und Heilshandeln in der Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre bei Konrad Klinge (1483/84—1556). Erfurter Theologische Studien Band 53. Leipzig: St. Benno Verlag 1986, 280 Seiten, kart.

In der vorliegenden dem Werk Konrad Klings (1483/84—1556) gewidmeten Studie geht Vf. der Frage nach, „mit welcher theologischen Begründung“ der Erfurter Franziskanertheologe von einer „Heilsnotwendigkeit sittlichen Handelns“ (2) sprechen kann. Mit dieser Fragestellung ist sogleich einer der neuralgischen Punkte benannt, an denen sich im reformatorischen Streit die Wege scheiden, das Problem nämlich, wie der Mensch bzw. sein Handeln in den Vorgang der Rechtfertigung einbezogen ist. Vor dem Hintergrund dieser Problemstellung und der daran sich entzündenden Auseinandersetzung ist der Beitrag Klings in den Blick zu nehmen und zu würdigen.

Vf. tritt in die Diskussion ein, indem er im ersten Teil seiner Arbeit (7—172) einen Durchblick durch die einzelnen Schriften Klings in ihrer vermuteten und hauptsächlich anhand innerer Kriterien rekonstruierten Abfolge gewährt. Die Texte werden vor allem daraufhin befragt, wie Klinge göttliches und menschliches Handeln im Vorgang der Begnadigung des Sünders einander zuordnet. Der zweite systematische Teil (175—273) bietet eine Auswertung des im historischen Durchgang erhobenen Befundes. Als wichtigstes Ergebnis tritt dabei zu Tage, daß Klinge auf das in der Reformation gestellte Problem mit einem differenzierten Rechtfertigungsbegriff antwortet: Im engeren Sinn versteht er unter Rechtfertigung die Nichtanrechnung der Sünde, die (imputative) Gerechterklärung des Sünders um der Verdienste Christi willen. Mit der Gnade der Sündenvergebung empfängt der Gerechtfertigte jedoch zugleich die Gabe des Heiligen Geistes, die eine innere Heilung bewirkt und zu guten Werken befähigt (177.180.262.269). Auf diese Weise nähert sich Klinge der duplex-iustitia-Lehre, die er zeitweise neben anderen vortridentinischen Kontroverstheologen auch explizit vertreten, jedoch wohl unter dem Eindruck ihrer Verwerfung durch das Konzil von Trient wieder aufgegeben hat (178 f). Damit ist schon angedeutet, daß Klings Rechtfertigungstheologie ein doppelter Gnadenbegriff zugrundeliegt, den Vf. als „Schlüssel zum Verständnis von Klings Ausführungen über die Rechtfertigung“ (175) bezeichnet: „Im eigentlichen Sinn ist Gnade Gottes Huld und Gnädigkeit. Diese Gnade im eigentlichen Sinn (*gratia propria dicta*) existiert nur auf Seiten Gottes. Von ihr ist das dem Menschen in der Rechtfertigung gegebene zweifache *donum* abhängig, das *donum increatum* und das *donum creatum*. Das ungeschaffene Gnadengeschenk ist der Heiligen Geist, das geschaffene Gnadengeschenk die *caritas creata et infusa*“ (176). Mit dem zweifachen *donum* ist die innere Heiligung des Menschen verbunden.

Damit ist nun präzise der Ort angegeben, an dem die menschliche Freiheit zum Zuge kommt. Ein von Vf. immer wieder eingeschalteter Positionsvergleich zwischen Klinge und Luther bzw. Melancthon unterstreicht: „Während nach Luther der Sünder am Vorgang der Rechtfertigung nur rein passiv beteiligt ist (trotz der Bedeutung der Werke als Zeugnis, Frucht, Ausfluß (und Echtheitskriterium) des gottgewirkten Glaubens auch bei ihm «151.237.253—256.264»), ist für Klinge der Mensch unter dem Antrieb der Gnade selbst zum Tätigsein aufgerufen. Dabei läßt wohlgerne auch Klinge keinerlei Möglichkeit eines Verdienstes der Rechtfertigungsgnade zu. Das bedeutet jedoch nicht, daß der Mensch nur als passiver Empfänger in Betracht kommt. Nach Klinge ist die Rechtfertigung vielmehr ein komplexer Vorgang. Sie wird zwar aus reiner Gnade mitgeteilt ohne jede menschliche Mitwirkung, kann jedoch nur behalten werden, wenn der Gerechtfertigte durch die (in der Gnade ihm mögliche) Hervorbringung guter Werke mit der Gnade mitwirkt. Nur so kann er im Stand der Gnade verharren. Damit hat Vf. den entscheidenden Unterschied zwischen der Lehre der Reformatoren und dem Standpunkt Klings herausgearbeitet: Während für Luther die Werke nichts beitragen zur Rechtfertigung, ja sozusagen gänzlich auf das Konto des den Glauben

wirkenden dreifaltigen Gottes gebucht werden (237), erscheinen sie bei Klinge als *conditio sine qua non* des Verharrens im Gnadenstand. „Das ‚Bewahren‘ (retinere) der Rechtfertigung durch gute Werke ist die notwendige Ergänzung zum ‚Ergreifen‘ (apprehendere) der Rechtfertigung durch Glauben“ (262). Die Rechtfertigung wird aus reiner Gnade geschenkt, aber nicht ohne das Mitwirken des Menschen behalten. Es liegt auf der Hand, daß diese Sicht neben einem gegenüber der Lehre der Reformatoren unterschiedlichen Gnadenbegriff auch ein Freiheitsverständnis voraussetzt, das dem *liberum arbitrium* unter dem Antrieb der Gnade eine eigene Wirkungsmöglichkeit einräumt (243 f. 260).

Vf. hat mit seiner verdienstvollen Arbeit in der Person Klings einen Kontroverstheologen vorgestellt, der das Anliegen der Reformatoren positiv aufnimmt und es in die katholische Lehre zu integrieren sucht. Auch wenn sich gegenüber diesem Denkansatz, der über die Kontrovers- und Vermittlungstheologie üblichen Stils hinausführt, Bedenken nicht unterdrücken lassen (272 f.), so zeigt die Studie doch, daß der lange Zeit gegen Klinge gehegte Häresieverdacht (22.273) zu Unrecht erhoben wurde. Vf. rückt mit seiner Arbeit nicht nur das Werk des Erfurter Franziskaners ins rechte Licht, sondern leistet zugleich einen gewichtigen Beitrag zu einer gerechteren Würdigung und differenzierteren Beurteilung der Leistung katholischer Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts. A. Dahm, Merzig

MILLAS, José M.: Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns. Frankfurter Theologische Studien Band 34. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1987, 139 Seiten, kart.

Die vorliegende Studie, von Vf. der Theologischen Hochschule St. Georgen als Dissertation vorgelegt, führt ins Zentrum der Theologie Bultmanns: Steht doch von Anfang an die theologisch exakte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Geschöpf zur Diskussion. Gefragt ist nach der Stellung des Menschen vor Gott. Wie läßt sich sein Status theologisch, aus der Perspektive des Glaubens betrachtet, qualifizieren? Wie wir erfahren, lautet Bultmanns Antwort darauf: Der Mensch, so wie er vor Gott steht, ist Sünder.

Vf. versucht im ersten Teil seiner Arbeit (13–57) die in dieser Auskunft erhaltene Gleichsetzung von Menschsein und Sündersein inhaltlich zu entfalten. Unter Auswertung zahlreicher Textbelege zeigt er auf, wie Bultmann im Rückgriff auf zentrale Aussagen des Neuen Testaments, insbesondere bei Paulus und Johannes (25.40 f. 97), die Situation des Menschen vor Gott näherhin umschreibt. Der Hintergrund der reformatorischen Tradition und Bultmanns Verwurzelung in der dialektischen Theologie treten unverkennbar hervor, wenn die Tiefe und das Ausmaß der Sündenverfallenheit betont werden: Der Mensch ist total und radikal von der Sünde beherrscht (44 f. 85). Deren Wurzel liegt in einem falschen Selbstverständnis: „Die ‚Ursünde‘ besteht gerade darin, daß der Mensch sich gegen Gott wendet, ihn als Schöpfer verwirft, seine Situation als Geschöpf ‚vergißt‘ und sich der Welt des rein ‚Vorhandenen‘ in der falschen Hoffnung ‚zuwenden‘, die von ihm angestrebte Eigentlichkeit durch eigene Leistung zu erreichen“ (83). Der Mensch auf der Suche nach der Eigentlichkeit seines Daseins gerät doch immer wieder in den Abgrund der Uneigentlichkeit, weil er seine Geschöpflichkeit verleugnet und „aus eigener Kraft“ sein Leben gestalten will (37). So schließt er sich in seine Vergangenheit ein und verweigert sich der Zukunft (35. 40). Aus diesem Dilemma kann ihn nur der Glaube befreien. Im „Ereignis der Offenbarung“ ist der Mensch gefragt, ob er in diesem verkehrten Selbstverständnis verharren möchte, oder sich „für sein eigentliches Sein — den Glauben — entscheidet“ (51). D. h. der Mensch ist in die Entscheidung gerufen. Gottes Wort sagt ihm, daß er Sünder ist. Darin erweist die Offenbarung sich als Gericht (ebd.). Zugleich ergeht in ihr jedoch Gottes gnädiger Anruf an den Menschen und eröffnet ihm die Möglichkeit, die Eigentlichkeit seines Daseins, die er als Sünder immer schon verspielt hat, nunmehr als Geschenk zu empfangen. Ergreift der Mensch im Glauben (und das heißt immer auch im Bekenntnis seines Sünderseins) diese Möglichkeit, gewinnt er ein neues Sein. Dieses geht jedoch nicht als ihm zu eigen gegebene seinshafte Qualität in seinen Besitz

über, sondern ist im Sinne einer geschenkweise ihm zuteil gewordenen neuen Relation zu Gott zu verstehen (53. 99. 101). Deshalb ist der im Glauben gerechtfertigte Mensch gerecht und Sünder zugleich. Gerecht ist er, insofern er von Gott gerecht gesprochen ist, Sünder im Blick auf seine sündige Vergangenheit, die ihm als stete Gegenwart anhaftet und ihn als den Gottlosen (*asebes*) erscheinen läßt, der er, auf sich selbst gesehen, immer noch ist (90 f. 101. 103). D. h. die Sünde ist mit der Rechtfertigung noch nicht so abgetan, daß sie nicht in stetem Kampf je neu zu überwinden wäre (54 f. 56). „Das Sein des Christen steht ständig auf dem Spiel, es steht ständig vor einem radikalen Entweder-Oder“ (53). Dieses in der Simul-Formel zum Ausdruck gebrachte Paradox eschatologischer Existenz, das eine Gleichzeitigkeit von Sündersein und Gerechtfertigtsein besagt (weil die Sündlosigkeit nie in einen Zustand übergeht, sondern im eschatologischen Jetzt des Glaubens je neu zu ergreifen ist (52), markiert nach Ansicht Vf.s die Mitte der Theologie Bultmanns (110. 113). Die Dialektik von Gerechtheit und Sündersein ist in der irdischen Existenz grundsätzlich unüberwindbar. Sie prägt das Christsein.

An dieser Stelle zeigt sich, daß Bultmanns theologischer Entwurf auch Fragen aufgibt. Ihnen wendet sich Vf. im zweiten Teil seiner Arbeit (59—131) zu, in dem er Bultmanns Ansatz einer kritischen Wertung unterzieht. Seine Kritik, angeregt vor allem durch die neueren Untersuchungen von Boutin, Dieckmann und Koch konzentriert sich insbesondere auf zwei Anfragen. Zunächst: Wie ist die Radikalität der Sündenverfallenheit des Menschen bei Bultmann näherhin zu verstehen? Sodann: Wie vermittelt Bultmann die beiden Aussagen der Formel „*simul iustus et peccator*“ miteinander, in-welches Verhältnis setzt er Sündersein und Gerechtheit? Vf. unterstreicht zunächst das „Verdienst“ Bultmanns (59. 83), einmal ohne Umschweife und mit äußerstem theologischen Ernst die Lage und Situation des Menschen vor Gott dargetan zu haben. Die Sünde ist tatsächlich mehr als ein moralischer Fehltritt (35. 52. 83). Sie beherrscht die Existenz des Menschen und setzt ihn ins Unrecht. Sie pervertiert zugleich sein Mitsein und Zusammenleben mit seinen Mitmenschen (41 f.). Gleichwohl läßt der Ansatz Bultmanns die Frage nach der Unausweichlichkeit der Sünde aufkommen: Ist der Mensch zum Sündersein verurteilt, ist sein Status als Sünder unabänderlich (76 f. 78. 90)? Und ergeben sich daraus nicht fatale Konsequenzen für sein ethisches Handeln (76. 83 f.)? Auch die Simul-Formel im Verständnis Bultmanns wirft ein ernstes Problem auf. Geraten hier Sündersein und Gerechtheit nicht in ein gegenseitiges dialektisches Abhängigkeitsverhältnis, so daß die Sünde bzw. das Sündersein als (notwendige) Voraussetzung der Gnade erscheint? Einige Formulierungen Bultmanns scheinen diesen Schluß nahezu legen (77. 91. 103—105. 108).

Damit hat Vf. auf Schwierigkeiten und Aporien hingewiesen, die sich für ein katholisches Verständnis aus dem Entwurf Bultmanns ergeben. Dessen herausragende Leistung bleibt unbestritten. Insbesondere das Anliegen, die christliche Botschaft dem modernen Menschen nahezubringen, und die Sorge um die rechte, existentiell ansprechende Gestalt der Verkündigung werden ausdrücklich gewürdigt (131). Bultmann habe ferner „zu Recht betont, daß das Heil ein Geschenk ist und daß dieses Geschenk die ‚Vergebung der Sünden‘ mit sich bringt“ (ebd.). Mit all dem sei eine „vollgültige Mahnung“ ausgesprochen, die Gehör verdiene und nicht vergessen werden dürfe (ebd.). Auf der anderen Seite sieht Vf. Bultmanns Theologie durch die uneingeschränkte Identifizierung von Menschsein und Sündersein belastet. Diese werde dadurch insgesamt „problematisch“ (ebd.). An diesem Punkt aber — so die endgültige Stellungnahme — scheiden sich die Wege.

Vf. hat mit seinem abschließenden Urteil einen kritischen Punkt herausgestellt, an dem in der kontrovers-theologischen Debatte immer schon die katholische und reformatorische Position aufeinander gestoßen sind. Er dürfte damit zugleich gezeigt haben, daß eine zentrale Problemstellung der Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch weiterer Klärung und Vertiefung bedarf.

A. Dahm, Merzig

KRANZ, Gisbert: Was ist christliche Dichtung? Thesen — Fakten — Daten. München: Verlag J. Pfeiffer 1987, 122 S., kart.

Das vorliegende Buch des bekannten Theologen und Literaturwissenschaftlers Dr. phil. Gisbert Kranz umfaßt zehn Kapitel. In den ersten vier Kapiteln wird eine Theorie der christlichen Dichtung entworfen. Es werden die vier Faktoren erörtert, die die christliche Dichtung konstituieren: die Sache, der Autor, die Adressaten und die Mittel. Im fünften Kapitel wird herausgestellt, daß christliche Dichtung nicht Sache einer Epoche ist, sondern aller Epochen, solange es Menschen gibt, die an Christus glauben und mit der Welt im Streit liegen. Im sechsten Kapitel werden Bemerkungen zur Geschichte des Begriffs „Christliche Dichtung“ gemacht. Im siebten Kapitel wird die christliche Dichtung als Herausforderung für die Theologie betrachtet. Im achten Kapitel werden die Hauptwerke der christlichen Dichtung angeführt, vom Hirt des Hermas bis zu Bölls Gruppenbild mit Dame. Das neunte Kapitel enthält ein Literaturverzeichnis. Das zehnte Kapitel bietet Register.

Das Werk ist recht informativ und liefert Maßstäbe für das eigene Urteil. Für den Theologen sind die Ausführungen im siebten Kapitel besonders wertvoll. Vf. vergleicht u. a. den christlichen Dichter mit dem christlichen Theologen. Sie haben gemeinsam, so schreibt er, „daß sie beide in der Sprache auf die Offenbarung eine Antwort geben und so etwas von der Offenbarung deutlich machen. Beide sehen sich auf Analogie und Symbolik angewiesen, der Theologe auslegend, der Dichter schaffend. Beide verfahren verschieden und bringen Verschiedenes“ (S. 84). Vf. stellt die Frage: „Hat der christliche Dichter, als einer, der Offenbarung poetisch neu inkarniert, nicht die Chance, näher an die Offenbarung heranzukommen als der abstrahierende Theologe?“ (S. 85). Wichtig ist auch die Feststellung, daß sich der Glaubenssinn der Laien vor allem in der christlichen Dichtung, besonders der von Laien geschaffenen Dichtung, artikuliert (85/86). Mit Eugen Biser kann man Literatur prinzipiell als theologische Erkenntnisquelle verstehen (86), ohne deshalb die einzigartige Bedeutung der Hl. Schrift zu schmälern.

H. Schützeichel, Trier

RAUCH, Albert/IMHOF, Paul (Hrsg.): Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat. KOINONIA. Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg, Bd. IV. Aschaffenburg: Kaffke-Verlag 1987, 256 Seiten, 34,— DM.

Die Regensburger Ökumenischen Symposien verstehen sich als Beitrag der deutschsprachigen Theologie zum großen ökumenischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den getrennten Ostkirchen. Der vorliegende Band dokumentiert ein solches Symposium, nämlich jenes, das vom 15. bis 21. Juli 1985 stattfand. Es kamen dreizehn Theologen zu Wort, acht katholische und fünf orthodoxe. Die Referate kreisten um vier Themen: Ursprung und Geschichte des Priestertums, Priestertum und Gottesdienst, Priestertum und Heildienst, Priestertum im ökumenischen Dialog. Sehr deutlich tritt das trinitarisch-eucharistische Verständnis des Priestertums hervor. Bei der Interpretation der biblischen und frühkirchlichen Texte über das Amt bleibt manches bloße Vermutung. Die Ansicht, das Kriterium für die Legitimität eines kirchlichen Amtes sei nicht aus dem Verlauf der Entwicklung zu gewinnen, sondern nur (!) aus dem NT (80), ist erkenntnistheologisch unzureichend. Die Ausführungen über die Diakonissen im byzantinischen Ritus können die Diskussion um die Frauenordination beleben (vgl. S. 114—117; 124/125). Die Bemerkungen zum Lima-Text über das Amt verdienen besondere Beachtung. Insgesamt weckt das vorgestellte Buch die Hoffnung, daß die Kirche bald wieder ganz mit zwei Lungen atmet, mit Orient und Okzident (vgl. Johannes Paul II., Redemptoris mater Nr. 34).

H. Schützeichel, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

- BALTHASAR, Hans Urs von: *Mein Werk. Durchblicke*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1990, 113 Seiten, geb., 23,— DM.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Theologie der drei Tage*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1990, 272 Seiten, geb., 42,— DM.
- BAVEL, Jan van: *Augustinus von Hippo. Regel für die Gemeinschaft. Aktuelle Texte des Kirchenvaters und Darstellungen seines geistigen Erbes*. Hrsg. v. Augustinus-Institut der deutschen Augustiner. Band 6. Würzburg: Augustinus-Verlag 1990, 138 Seiten, kart., 19,80 DM.
- BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): *Nicht wie die Schriftgelehrten. Theologie — Eine Chance für die Verkündigung*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1990, 150 Seiten, kart., 24,80 DM.
- BIRNBAUM, David: *God and Evil. A Unified Theodicy/Theology/Philosophy*. Hoboken, New Jersey: Ktav Publishing House, Inc. 1989, 266 Seiten, geb., 19,95 \$.
- BOXEL, Piet van: *Und er ruhte am siebten Tag. Frühjüdische Überlieferungen zur Feier des Sabbats*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1990, 125 Seiten, kart., 19,80 DM.
- BRUNS, Peter: *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*. Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, Band 4. Bonn: Borengässer Verlag 1990, 243 Seiten, geb., 48,— DM.
- DER MENSCHENFREUNDLICHE GOTT. *Anfragen — Zugänge — Folgerungen*. Alfons Thome zum 75. Geburtstag. Hrsg. v. H. Feilzer, A. Heinz und W. Lentzen-Deis. Trier: Paulinus-Verlag 1990, 316 Seiten, Paperback, 48,— DM.
- DESELAERS, Paul: *Das Buch Tobit. Geistliche Schriftlesung, Altes Testament, Band 11*. Düsseldorf: Patmos Verlag 1990, 247 Seiten, Ln., 46,80 DM.
- DOBIOSCH, Hubert (Hrsg.): *Natur und Gnade. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre*. Joachim Piegsa zum sechzigsten Geburtstag. Moraltheologische Studien — Systematische Abteilung, Band 16. St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei 1990, 254 Seiten, geb., 68,— DM.
- ECKERT, Franz: *Das Schweigen des Nikodemus*. Wien: Herder Verlag 1990, 248 Seiten, Pp., 36,— DM.
- EULER, Walter Andreas: *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien, Band 15. Würzburg: Echter Verlag 1990, 296 Seiten, kart., 43,80 DM.
- FISCHER, Alfons: *Pastoral in Deutschland nach 1945, Band III. Kirche und Seelsorge in der Ära des Konzils und der Kulturrevolution*. Würzburg: Echter Verlag 1990, 368 Seiten, br., 29,— DM.
- GREEN, Thomas H.: *Gebete — Türen zu Gott. Anleitung zum Beten*. Mödling: Verlag St. Gabriel 1990, 107 Seiten, kart., 22,80 DM.
- GREINER, Sebastian: *Gewißheit der Gebeterhörung. Eine theologische Deutung*. Köln: Communio Verlagsgesellschaft 1990, 292 Seiten, kart., 44,— DM.
- HÜGEN, Guido: *Leben mit dem Tod. Der Umgang mit Sterben, Tod und Trauer in der Benediktinerabtei Königsmünster*. Münsteraner Theologische Abhandlungen, Band 10. Altenberge: Telos Verlag 1990, 210 Seiten, kart., 32,80 DM.

- JENKINS, Arthur Hilary: John Henry Newman and Modernism. Internationale Cardinal-Newman-Studien, XIV. Folge. Sigmaringendorf: Verlag Glock und Lutz 1990, 190 Seiten, geb., 60,— DM.
- KIRCHSCHLÄGER, Walter: Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung. Graz: Styria Verlag 1990, 207 Seiten, kart., 29,80 DM.
- KOCHANER, Franz-Hermann: Theologie einer missionarischen Gemeinde. Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 39. Nettetal: Steyler Verlag 1990, 343 Seiten, kart., 40,— DM.
- KOOPMANS, Joop: Das Leben umarmen. Befreiungstheologie in der Praxis. Mödling: Verlag St. Gabriel 1990, 220 Seiten, kart., 26,80 DM.
- METAPHORIK UND MYTHOS IM NEUEN TESTAMENT. Hrsg. v. Karl Kertelge. Quaestiones Disputatae, Band 126. Freiburg: Herder Verlag 1990, 298 Seiten, Pp., 69,— DM.
- MIDDEKE, Ulrich: Lehre und Praxis der Quäker. Ausgewählte Fragen in ökumenischer Absicht. Religion und Kultur, Band 4. Altenberge: Telos Verlag 1989, 149 Seiten, kart., 24,80 DM.
- NEUSS, Elmar/POLLET, J. V. (Hrsg.): Pflugiana. Studien über Julius Pflug (1499—1564). Ein internationales Symposium. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 129. Münster: Aschendorff Verlag 1990, 244 Seiten, 13 Abbildungen, kart., 78,— DM.
- PERLER, Othmar: Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Paradosis. Beiträge zur Geschichte der althristlichen Literatur und Theologie, Band X·IX. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1990, 632 Seiten, br., 58,— sFr.
- RAU, Stefan: Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche. Münsteraner Theologische Abhandlungen, Band 12. Altenberge: Telos Verlag 1990, 540 Seiten, 69,80 DM.
- ROTHKRANZ, Johannes: Die kommende „Diktatur der Humanität“ oder Die Herrschaft des Antichristen, Band 2. Die Weltherrscher der Finsternis in Aktion. Durach: Verlag Pro Fide Catholica 1990, 237 Seiten, kart., o. Pr.
- RUPP, Walter SJ: Jesuiten-Spiegel. Ein amüsanter Lesebuch. Mit Karikaturen von Hans Graw. Graz: Styria Verlag 1990, 208 Seiten, geb., 24,80 DM.
- SCHMITZ, Heribert/KALDE, Franz: Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen. Subsidia ad Ius canonicum vigens applicandum, Band 2. Metten: Abtei-Verlag 1990, 135 Seiten, br., 17,80 DM.
- SCHMUCKER, Josef: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des zweiten Hauptstücks des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik. Conscientia. Studien zur Bewußtseinsphilosophie, Band 18. Bonn: Bouvier Verlag 1990, 394 Seiten, geb., 130,— DM.
- SCHNEIDER, Herbert OFM: „Und dennoch wird Gott siegen.“ Cyrillus Jarre OFM, Märtyrerbischof aus Ahrweiler in China. Rhenania Franciscana, Heft 10. Sinziger theol. Texte und Studien, Band 13. Sinzig-Westum: Sankt-Meinrad-Verlag 1989, 174 Seiten, kart.
- SCHNEIDER, Theodor (Hrsg.): Mann und Frau — Grundproblem theologischer Anthropologie. Quaestiones Disputatae, Band 121. Freiburg: Verlag Herder 1989, 224 Seiten, kart., 38,— DM.

ASCHENDORFF

VERLAG



Anacleto de Oliveira

Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes

Diese Untersuchung stellt einen wegweisenden Forschungsbeitrag zum 2. Korintherbrief dar. Es sind hauptsächlich drei Fragen, die in der exegetischen Forschung zu dem zentralen Briefteil 2 Kor 2,14–7,14 bis heute keine übereinstimmende Antwort gefunden haben: die Einfügung dieses als „Apologie“ bezeichneten Textstücks in den jetzigen Kontext, die Identifizierung der Gegner des Paulus und die thematische Konzentration auf den Apostolat des Paulus, besonders unter den beiden Begriffen der „Diakonie der Gerechtigkeit“ (3,9) und der „Diakonie der Versöhnung“ (5,18). Neue Wege zu einer Lösung eröffnen sich durch die Anwendung einer Auslegungsmethode, die Anregungen der modernen Sprachwissenschaft aufnimmt und den Text zunächst synchronisch und dann diachronisch analysiert.

Neutestamentliche Abhandlungen.
Neue Folge, Band 21.

1990, VIII und 456 Seiten, Leinen 128,-
DM, ISBN 3-402-03643-6.

Marius Reiser

Die Gerichtspredigt Jesu

Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund. Eine Monographie zu diesem Thema fehlte bisher. Dabei befaßt sich über ein Viertel des überlieferten Redeguts Jesu mit diesem Thema. Die Untersuchung macht die Eigenart der eschatologischen Verkündigung Jesu ebenso wie ihre Verwurzelung in der Tradition deutlich: Gericht und Heil bilden die zwei Seiten einer Medaille. Der paränetische Zweck der Gerichtspredigt Jesu ist die Warnung und die Aufforderung zur Umkehr, um dem Gericht zu entgehen. Dabei heißt Umkehr für ihn nicht mehr – wie noch im Frühjudentum und beim Täufer – Umkehr zur Tora, sondern Hinkehr zu ihm und das entschlossene Tun seiner Worte. So wird mit dieser Untersuchung das Herzstück der Verkündigung Jesu erhellt und das so verbreitete einseitige Bild von der reinen Heilspredigt Jesu zurechtgerückt.

Neutestamentliche Abhandlungen.
Neue Folge, Band 23.

1990, X und 359 Seiten, Leinen 74,- DM,
ISBN 3-402-04771-3.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung.

Jürgen Roloff

Exegetische Verantwortung in der Kirche

Aufsätze. Herausgegeben von Martin Karrer.
1990. 399 Seiten, kart. DM 74,-

Die wissenschaftliche Arbeit des Erlanger Neutestamentlers Jürgen Roloff an Bibel und Bekenntnis hat sich seit jeher durch ein hohes Verantwortungsbewußtsein für den Zusammenhang der Exegese mit Glauben und Verkündigung der Kirche ausgezeichnet. Bemerkenswert ist auch seine pädagogische Darstellungskunst. Die Arbeiten sind gleichermaßen ein Gewinn für die wissenschaftliche Forschung wie für die kirchliche Praxis.

Martin Karrer

Der Gesalbte

Die Grundlagen des Christustitels. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 151). 1991. 482 Seiten, Leinen ca. DM 138,-

Die fälschlich als abgeschlossen geltende Diskussion über Herkunft und Hintergrund des Christus-Titels ist hier in einer unübersehbaren Weise neu eröffnet worden.

Der Verfasser hat sich die anspruchsvolle Aufgabe gestellt, die Grundlagen des neutestamentlichen Christustitels so zu erarbeiten, daß seine Sicht allein aus einer dem heutigen Forschungsstand entsprechenden Auswertung der

Quellen erwächst. Sein Vorgehen ist streng historisch-religionsgeschichtlich. Dieser methodischen Entscheidung entspricht es, daß dem neutestamentlichen Schrifttum keine isolierte Behandlung zuteil wird. Vielmehr werden neutestamentliche Aussagen und Texte jeweils in den historisch und begrifflich bestimmten Duktus mit einbezogen, wo das von der Sache her naheliegt.

Wolfgang Stegemann

Zwischen Synagoge und Obrigkeit

Zur historischen Situation der lukanischen Christen. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 152). 1991. Ca. 304 Seiten, Leinen ca. DM 88,-

Diese sozialgeschichtlich orientierte Untersuchung zeigt, daß die lukanische Christenheit weder von jüdischer noch von römischer Seite regelrecht verfolgt wurde, aber von staatlicher Seite Gefährdungen ausgesetzt war. Diese Situation unterscheidet sich grundsätzlich von der späteren Lage zu Beginn des 2. Jahrhunderts, weil »Christen« noch nicht als Christen verdächtigt wurden, sondern weil man sie zum Judentum rechnete. Aus dieser politischen Konstellation wird dann auch das Verhalten des Diasporajudentums erklärt, das sich von den christlichen Gemeinschaften distanzierte.

ASCENDORFF

VERLAG



Winfried Haunerland

Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum

Für die Feier, aber auch für die Theologie der Eucharistie ist das Missale Romanum von 1970 eine wichtige Quelle. Auf spezifische Weise bezeugen seine Gebetstexte den Glauben der Kirche. Wesentliche Aussagen zur Eucharistie lassen sich aus der Euchologie erheben. Bemerkenswert ist das Gewicht, das in den Texten den Wirkungen der Eucharistie gegeben wird. Es ist zu vermuten, daß diese Frage gerade angesichts schwindender Plausibilität explizit sakramentaler Vollzüge größere Aufmerksamkeit verdient, als ihr in der gegenwärtigen theologischen Diskussion geschenkt wird. Die Untersuchung über die Euchologie des Missale Romanum von 1970 ist ein Beitrag zur Erschließung des Eucharistieglaubens der Kirche und eine Interpretationshilfe dieser maßgeblichen lateinischen Vorlage für alle volkssprachlichen Meßbücher.

Liturgiewissenschaftliche Quellen
und Forschungen, Band 71.

1989, XXVI und 479 Seiten, kart. 118,-
DM, ISBN 3-402-03857-9.

Benedikt Kranemann

Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung

Die Bedeutung der Aufklärungszeit für das kirchliche Leben und nicht zuletzt für die Liturgie ist in den letzten Jahren vermehrt zum Gegenstand der Forschung geworden. Kranemann untersucht Formulare zur Krankensalbung, einem Bereich der Liturgie also, der vielleicht mehr als andere offen ist für Gedanken der praktischen Seelsorge, unmittelbar bezogen auf den Menschen, der in Krankheit und Leiden empfänglicher geworden ist für Gedanken an Tod und Ewigkeit. Eine ansehnliche Zahl von Diözesanritualien und Ausgaben des Rituale Romanum, aber auch nichtamtliche gedruckte und handschriftliche Quellen aus der Zeit zwischen der Mitte des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts sind hier untersucht und verglichen worden. Eine Auswahl repräsentativer Texte jener Zeit vermittelt Anschaulichkeit und gibt Aufschluß über das soziokulturelle Umfeld der Liturgie.

Liturgiewissenschaftliche Quellen
und Forschungen, Band 72.

1990, XL und 440 Seiten, kart. 98,- DM,
ISBN 3-402-03858-7.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

DER MENSCHEN- FREUNDLICHE G O T T



ALFONS THOME ZUM 75. GEBURTSTAG

PAULINUS-VERLAG

Der menschenfreundliche Gott

Anfragen – Zugänge – Folgerungen

Alfons Thome zum 75. Geburtstag

Herausgegeben von Heinz Feilzer, Andreas Heinz und Wolfgang Lentzen-Deis

Alfons Thome ist emeritierter Professor für Religionspädagogik mit Katechetik an der Theologischen Fakultät Trier. Zentrales Motiv seines Denkens und Wirkens als Lehrer und Priester ist die Rede von dem menschenfreundlichen, ja geradezu „menschenverliebten“ Gott. Um dieses Bild kreisen auch die Beiträge dieses Buches mit biblischen, historischen, praktisch-theologischen und religionspädagogischen Themen. Entstanden ist ein buntes Mosaik, in dem sich zugleich die Vielschichtigkeit der Bibel und der Theologie heute spiegelt.

316 Seiten, Paperback, 48 DM
ISBN 3-7902-0090-5

Reinhold Weier

Wort und Antwort

Anregungen
zur
Predigtmeditation

Lesejahr B

Paulinus-Verlag

Reinhold Weier

Wort und Antwort

Anregungen

zur Predigtmeditation

Lesejahr B

Jede Predigtvorbereitung muß belebt und gleichsam durchflutet sein von der Versenkung des Predigers in das Wort Gottes und von seinem Bemühen, die eigene Antwort darauf zu finden. Es ist wie ein stiller Rhythmus, der alles andere trägt und erfüllt: die Versenkung in das Wort Gottes und die Antwort darauf. Solches Antworten soll vor allem mit Worten aus den Psalmen geschehen. Sie sind an erster Stelle das Antworten der Kirche auf das Wort Gottes.



PAULINUS
VERLAG

124 Seiten, kart., 26,80 DM
ISBN 3-7902-1211-3

8210/17



TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich der
Universität Mainz

Ekkart Sauser, Trier
Zur Geschichte und Ikonographie zweier
Typen von Christusikonen

Norbert Fischer, Paderborn
Augustins Weg der Gottessuche

Klaus Reinhardt, Trier
Christus, der „kleine“ Hirte — Pastorale
Christologie bei Johannes vom Kreuz

Ilona Riedel-Spangenberg, Trier
Der Rechtsschutz des Asyls im Kirchenrecht

Amos Schmidt OSB, Trier
Max Horkheimers Ringen um Wahrheit

Heft 2
April, Mai, Juni 1991
100. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

AUFSÄTZE

Ekkart Sauser: Zur Geschichte und Ikonographie zweier Typen von Christusikonen	81
Norbert Fischer: Augustins Weg der Gottessuche	91
Klaus Reinhardt: Christus, der „kleine“ Hirte — Pastorale Christologie bei Johannes vom Kreuz und Luis de Leon	114
Ilona Riedel-Spangenberg: Der Rechtsschutz des Asyls im Kirchenrecht — Zur Motivation und Rezeption des kirchlichen Asylrechts ..	126
KLEINERER BEITRAG	
Amos Schmidt OSB: Max Horkheimers Ringen um Wahrheit	143
BESPRECHUNGEN	153

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Auf der Jünger 1, D-5500 Trier
 Prof. Dr. Norbert Fischer, Kamp 6, D-4790 Paderborn
 Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Auf der Jünger 1, D-5500 Trier
 Prof. Dr. Ilona Riedel-Spangenberg, Predigerstraße 13, D-5500 Trier
 Dr. Amos Schmidt OSB, Abtei St. Matthias, D-5500 Trier

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Kohlhammer-Verlages bei.

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.





Christus, „Das Heilige (Gütige) Schweigen“, russische Ikone, 17. Jh., Detail, Trier.

Umseitige Abbildung:

Christus, „Das nichtschlafende Auge“, russische Ikone, E. 18. Jh., Trier.

Zur Geschichte und Ikonographie zweier Typen von Christusikonen

A) Christus, „das Heilige (Gütige) Schweigen“

1. Zur Geschichte der Ikone

Am Augustinustag, 28. August 1981, wurde dem Verfasser dieser Zeilen vom damaligen Direktor (Custos) des Ikonenmuseums Recklinghausen, Heinz Skrobucha, eine russische Christusikone, „das Heilige (Gütige) Schweigen“, zum Erwerb angeboten. — Diese Ikone war vorher von der Galerie Arete in Zürich dem Ikonenmuseum Recklinghausen selbst in Aussicht gestellt worden. Da jedoch kurzfristig die Mittel zu einem solchen Kauf gestrichen wurden, war guter Rat teuer. Skrobucha wollte aber, soweit als möglich, diese ikonographisch bedeutsame Ikone innerhalb der Fachwelt „halten“. So kam ihm auch diesbezüglich der zufällige Besuch des Verfassers sehr gelegen. Dieser konnte sich kurzfristig zum Erwerb entschließen. Die Ikone kam hierauf für kurze Zeit nach Innsbruck; von dort im Oktober 1981 nach Trier. Es folgten Ausstellungen innerhalb einer Ikonenschau in der Stadtbücherei von Merzig im Saarland in der Zeit vom 10. November bis 11. Dezember 1981¹, in der Ikonenausstellung im Papst-Johannes-Haus in Krefeld vom 25. September bis 11. Oktober 1982 wie im Ikonenkabinett der Benediktinerabtei von Kremsmünster in Oberösterreich vom 25. September 1986 bis 25. März 1990². Seither befindet sie sich wieder in der Katholischen Akademie in Trier.

Es handelt sich bei dieser Ikone um eine Christusikone, die dem 17. Jahrhundert entstammt. Über ihre Geschichte vor dem „Aufenthalt“ in der Galerie Arete in Zürich konnte keinerlei Nachricht ermittelt werden.

2. Zur Ikonographie der Ikone

Christus erscheint in der Gestalt eines Engels. Die übereinander gekreuzten Hände und die etwas vorgezogenen Schultern wollen verstanden werden als bildlicher Ausdruck von Ruhe, Güte, Bescheidenheit, Hingabebereitschaft. Die Stellen der Heiligen Schrift, die für diesen Christus Pate

¹ E. SAUSER — H. OSTERHUES: Ausstellung: Ikonen Christi und seiner Heiligen-Originale aus dem 16.—19. Jahrhundert, Merzig 1981, 5.

² E. SAUSER: Das neue Ikonenkabinett in der Abtei Kremsmünster, in: Erbe und Auftrag 63 (1987) 4, 300.

gestanden haben, sind: „Er wird nicht schreien noch rufen, noch seine Stimme hören lassen auf der Gasse. Geknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen. In Treuen trägt er die Wahrheit hinaus“ (Jes 42, 2–3) und: „Er wurde geplagt und niedergedrückt, aber er tat seinen Mund nicht auf. Wie ein Lamm, das man wegführt, um es zu schlachten, und wie ein Schaf, das verstummt, wenn man es schert, so tat auch er seinen Mund nicht auf“ (Jes 53, 7). Das Gewand erinnert an ein Diakonengewand. Der achteckige Stern als Nimbus ist Sinnbild für die kosmische Fülle, deren Mittelpunkt Christus ist. Der Blick der Augen, der vom betenden Betrachter aus nicht zu „fassen“ ist, weist so auf das tiefe, undurchdringliche Geheimnis des „heiligen Schweigens“ des göttlichen Opferlammes, des Gottesknechtes Jesus Christus hin. Dieser Christusengel wird in seiner Ruhe, in seiner Einführung und in seinem Leiden zu dem, der durch seine Hingabe und Leidensannahme Hoffnung stiftet und so nichts zum Erlöschen bringt, der jeden Lebensfunken — und wäre er noch so klein — hochhält, damit er am Leben bleibe — damit jeder Mensch am Leben bleibe und keiner verloren gehe. So könnte diese Ikone auch als das Bild des „indirekten“ Guten Hirten Jesus Christus angesprochen werden. Bemerkenswert sind noch andere Namen, die dieser Ikone gegeben wurden: „Der Heiland der gesegneten Stille“, „Der Geist des Verstehens“, „Der Geist der Wahrheit“, „Der Geist der Furcht vor dem Herrn“³. Walter Felicetti-Liebenfels hat zu dieser ganzen Namensfülle bemerkt: „Wie man erkennt, variiert der Sinn je nach der Interpretation, doch ist die naheliegendste wohl jene, welche die Gnade der Stille in das religiöse Zentrum stellt.“⁴ Diese hier angesprochene „Gnade der Stille“ angesichts der stillen, gütigen, verstehenden und verzeihenden Guten Hirten Jesus Christus läßt auch an ein Wort Kondakows denken, das nach W. Felicetti-Liebenfels bewirkt: „Bei dem Anblick solcher Ikonen . . . soll der Mensch der stürmischen Emotionen des Lebens Herr werden und sich zur Gebetsstimmung sammeln.“⁵

Mit anderen Worten: Diese Ikone sagt eine zentrale Wahrheit über Jesus Christus aus: Er ist der Hort, der Rettungsanker all derer, die Verständnis und Verzeihung brauchen, von ihm gehen keinerlei Verurteilungsrufe aus, die einschüchtern oder gar verzagt machen. Er richtet durch seine Stille und sein Verstehen auf. Zugleich schafft sie durch die Art und Weise, wie dieser Christus dargestellt erscheint, eine sehr wichtige Voraussetzung für den Beter davor: Dieser vermag einzugehen in die Stille der Gebets-

³ W. FELICETTI-LIEBENFELS: Geschichte der russischen Ikonenmalerei in Grundzügen dargestellt, Graz 1972, 165.

⁴ W. FELICETTI-LIEBENFELS: a. a. O., 165.

⁵ W. FELICETTI-LIEBENFELS: a. a. O., 165.

sammlung vor dem stillen, verstehenden Heiland der Welt. Die Stille, die diese Ikone gleichsam ausstrahlt, umfängt den Beter, so daß er um so besser die große Stille des Schweigens, Verstehens und Vergebens des gottmenschlichen Retters zu erahnen, zu „verstehen“ vermag.

3. Aussagen zu diesem Ikonentyp

Übereinstimmend wird unter den Autoren, die sich in der wissenschaftlichen Literatur zu diesem Ikonentyp geäußert haben, festgestellt, daß bei Christus, „dem Heiligen Schweigen“, eine besondere Form des „Engels des Großen Ratschlusses“ vor Augen trete. Grundlegend für diese Annahme war der große Artikel von A. M. Ammann SJ über „Slawische Christusengel-Darstellungen“⁶. Dort heißt es: „Eine weitere Abart des Engels des großen Ratschlusses stellt das Bild dar, welches den Namen trägt: ‚Das Heilige Schweigen.‘ Es gibt dasselbe als gemalte Ikone und als Metallguß oder auch als Wandmalerei, z. B. in der Kirche des heiligen Johannes des Täufers in Wladimir. Auf diesem Bilde ist der Engel in Halbfigur dargestellt. Er ist in ein reiches Gewand gekleidet, welches am Halsausschnitt, an den Ärmelabschlüssen und am Schnitt mit prächtigen Bändern geschmückt ist. Die Hände hält der Engel vor der Brust gekreuzt. Das gescheitelte und gewellte Haar fällt um den bartlosen Kopf bis auf die Schultern herab. Hinter dem Kopfe erstrahlt auf einem runden Schein der siebengeteilte Ewigkeitsnimbus. Zu den Häuptionen des Engels ist geschrieben: Jesus Christus, das Heilige Schweigen.“⁷ Manchmal ist wie auf der abgebildeten Ikone diese Darstellung von einem Kranz von Heiligen umgeben.“⁸ Dieser Herleitung vom „Engel des Großen Ratschlusses“ hat sich, unter anderen, auch W. Felicetti-Liebenfels angeschlossen, wenn er, etwas erweiternd, feststellt: „Auf einer anderen Linie bewegen sich jene Christusengel-Darstellungen, die vermutlich auf eine ältere byzantinische Tradition zurückgehen und durch die biblischen Stellen über den Engel des Großen Ratschlusses (Jes 9, 5) und den Sophia-Engel (Sap 9, 1) inspiriert wurden. Da erscheint der Herr in langer Tunika mit Flügeln und großem runden Kreuz-Nimbus, oder in Form einer Halbfigur als Engel, der die Arme vor der Brust kreuzt. Es gibt aber auch eine ganz einfache Darstellung dieses Heilands in Gestalt eines weiß gekleideten Jünglings, der die Hände zum Gebetsgestus erhebt.“⁸ Schließlich hat sich auch Boris Rothmund in seinem Handbuch zur Ikonenkunst so geäußert, allerdings mit der Hinzufügung: „Wahrscheinlich spielen auch Bogomilenvorstellungen mit, welche in Christus nur einen

⁶ A. M. AMMANN: Slawische „Christusengel-Darstellungen“, in: *Orientalia Christiana Periodica* Vol. VI, 1940, 467—494.

⁷ A. M. AMMANN: a. a. O., 476.

⁸ W. FELICETTI-LIEBENFELS: a. a. O., 165.

Engel sehen.“⁹ Nicht unerwähnt darf bleiben die Kurzkennzeichnung der Ikone durch Heinz Skrobucha: „Das Heilige Schweigen (blagoe molcani), basierend auf Jes 42, 2; 53, 7; 1 Petr 3, 4; Ps 141, 3, gefördert durch das unterbrochene Jesusgebet. Dargestellt ist Christus halbfigurig als Engel, die Unterarme vor der Brust gekreuzt, die Handflächen dem Körper zugekehrt. Im Nimbus das Kreuz und der achteckige Stern.“¹⁰ In diesem Zusammenhang muß aber auch auf den weiteren Hintergrund der Vorstellung vom „Christus Angelos“ verwiesen werden, wie ihn Joseph Barbel in so verdienstvoller Weise untersucht hat. Barbel hat in diesen Studien die „Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums“¹¹ eingehend dargelegt. Er hat, unter anderem, auf Tertullians Bild von „Christi Engelwerdung“ sehr genau hingewiesen und aus dessen Werk „De carne Christi“ 14 in einer längeren Textzitation auch diese Stelle vorgestellt, die da lautet: „Zwar wird er (selbst) Engel des Großen Rates genannt, d. h. Bote, aber das ist nur eine Amtsbezeichnung, nicht eine Kennzeichnung der Natur. Er sollte den großen Plan des Vaters über die Wiederherstellung des Menschen der Welt verkünden. Deshalb ist er aber denn doch nicht als ein Engel anzusehen, wie Gabriel und Michael.“¹² Ergänzend darf hier noch hinzugefügt werden, daß Christus nach Barbel auch in liturgischen Texten als Engel benannt wird — so etwa im 1. Kanon der römischen Messe: „Demütig bitten wir dich, allmächtiger Gott: Laß dieses Opfer durch die Hände deines Engels vor das Angesicht deiner göttlichen Majestät emportragen, damit wir, die wir aus der Anteilnahme an diesem heiligen Altar den hochheiligen Leib und das Blut deines Sohnes genossen haben, mit allem himmlischen Segen und (mit) Gnade erfüllt werden, durch Christus unseren Herrn.“¹³

Was nun die genauere Deutung des Christus auf der Ikone vom „Heiligen Schweigen“ angeht, so hat Ammann eine Meinung geäußert, die bisher unwidersprochen geblieben ist. Ich möchte sie, unter Hinweis auf mögliche andere Interpretationen wie z. B. vom indirekten Christus-Hirten, als durchaus diskutabel hinstellen. Sie besagt: „Offenbar soll diese Ikone nicht den in der Zeit erschienenen Christus darstellen. Schon der Titel der Ikone weist darauf hin. Dieselbe will uns unter dem Symbol des bartlosen Engels das Ewige Wort im Schoße des Vaters noch vor der Welterschöpfung vor Augen führen. Sie fordert den Beschauer auf, sich in die gesättigte Stille der

⁹ B. ROTHEMUND: Handbuch der Ikonenkunst I, München 1985, 280.

¹⁰ H. SKROBUCHA: Das Christusbild in der ostkirchlichen Kunst, in: LCHRI I, Sp. 450 f., vgl. dazu auch: N. SEFFER: Russkaja pravoslavnaja ikone, Warschau 1967, T. 11.

¹¹ J. BARBEL: Christos Angelos (Theophaneia 3), Bonn 1941.

¹² Zitiert nach BARBEL, a. a. O., 285.

¹³ Zitiert nach BARBEL, a. a. O., 279.

Gottheit zu versenken. Auch die abendländische Liturgie kennt diese gesättigte Stille. Diese Stille, dieses Schweigen der Fülle senkt sich auf den Teilnehmer an der Liturgie herab, wenn der Priester zu Beginn der Präfation sein *Sursum corda* betet. Seinen Höhepunkt findet es in dem Augenblick, wo das Wort Gottes, der Engel des Heiligen Schweigens in der Wandlung zu uns herabsteigt.¹⁴ Am Ende seiner Ausführungen verstärkt Ammann seine diesbezüglichen Aussagen nochmals mit den Worten: „Der Christusengel selbst stellt aber niemals das menschengewordene Wort Gottes in seinem Erdenleben dar, sondern immer das Ewige Wort im Schoße des Vaters noch vor der in der Zeit erfolgten Menschwerdung.“¹⁵ Ich würde das etwas apodiktische Wörtchen „niemals“ streichen, um, wie gesagt, auch andere Interpretationsmöglichkeiten offen zu halten, die sehr wohl in diesem Christusengel auch den menschengewordenen Gottessohn erblicken, der als der gütige, verständnisvolle, niemals schlechthin verurteilende Engel-Hirt des Vaters hier auf Erden die Frohe Botschaft verkündet, die nichts zerbricht und nichts knickt.

Wenn hier von „Aussagen zu diesem Ikonentyp“ die Rede ging, dann soll abschließend noch auf einige Daten der Entstehungszeit und der Entstehungslandschaft eingegangen werden. B. Rothemund hat dazu in knapper Form einige Hinweise geliefert, die durchaus beachtenswert erscheinen. So stellt er zunächst fest: „Byzantinisch, Paläologenzeit, früheste ostkirchliche bekannte Darstellung: Miniatur im Codex gr. 339 auf dem Sinai, 14. Jahrhundert — auf Ikonen nicht vor dem 18. Jahrhundert nachweisbar.“¹⁶ Diese letzte Bemerkung „nicht vor dem 18. Jahrhundert“ muß angesichts der hier vor allem besprochenen Ikone aus dem 17. Jahrhundert korrigiert werden. Was die Verbreitung der Ikone betrifft, informiert Rothemund: „Ikonen sind nur aus dem russischen Raum bekannt, hier vor allem aus dem 19. Jahrhundert. Insgesamt nicht häufig.“¹⁷

B) Christus, „Das nichtschlafende Auge“

1. Zur Geschichte der Ikonen

Anfang der 80er Jahre entdeckte der Verfasser in der Ikonengalerie E. Rotmann, damals in Aachen, heute in Köln, eine russische Ikone vom Typ Christus, „Das nichtschlafende Auge“, signiert und datiert 1797. Nach dem Erwerb konnte sie auf der Ikonenausstellung im Papst-Johannes-Haus in Krefeld in der Zeit vom 25. September bis 11. Oktober 1982 erstmals der

¹⁴ A. M. AMMANN: a. a. O., 476—477.

¹⁵ A. M. AMMANN: a. a. O., 494.

¹⁶ B. ROTHEMUND: a. a. O., 280.

¹⁷ B. ROTHEMUND: a. a. O., 280.

Öffentlichkeit vorgestellt werden. Heute findet sie sich in der Katholischen Akademie in Trier.

Während einer Verkaufsausstellung des Ikonengaleristen C. Contoyannis, Berlin, in Köln in der Zeit vom 7.—15. März 1975 tauchte eine kleine, griechische Ikone auf, ebenfalls vom Typ: Christus, „Das nicht-schlafende Auge“. Sie entstammt dem Ende des 17., Anfang des 18. Jahrhunderts. Am 15. September 1990 konnte sie für Trier erworben werden.

2. Zur Ikonographie der Ikonen

Die russische Ikone aus dem Jahre 1797 trägt in Goldbuchstaben im oberen Bildrahmen die Inschrift aus dem 121. Psalm: „Er schläft und schlummert nicht, der Beschützer Israels.“ Im Zentrum des Bildes erscheint der jugendliche, bartlose Christus-Emmanuel, auf einem Bette liegend, den Kopf durch einen Polster etwas aufgestützt. Dabei neigt sich sein Haupt auf die rechte Schulter, während die rechte Hand leicht unter das Kinn gelegt ist. Bei genauem Zusehen merkt der Betrachter, daß die Augen nicht vollständig geschlossen sind. Vielmehr ist ein ganz leichtes Blinzeln festzustellen. Damit soll das Nicht-Schlafen des Gottessohnes vor Augen geführt werden. Über ihm schweben zwei Engel — einer von ihnen hält das Kreuz, der andere Lanze und Ysopstab. Jesus Christus merkt dieses Vorhalten seiner Leidenswerkzeuge und gerät in seelische Not bzw. Schlaflosigkeit. Am linken Bettende steht seine Mutter Maria. Ihr Antlitz ist von Ernst, ja Leid und Schmerz geprägt. Sie neigt sich verehrend-anteilmehmend über den Erlöser. Die Haltung der Hände drückt wohl den Versuch aus, Verehrung und Anteilnahme, ja Trost noch zu unterstützen. Zu Füßen des schlaflosen Heilandes steht der Erzengel Michael. Auch er neigt sich Christus anteilmehmend zu. Seine Hände sind verhüllt. Damit soll Huldigung zum Ausdruck gebracht werden. Unter den Füßen Jesu steht ein Podest, sicher ein Symbol für die göttliche Hoheit des hier Ruhenden. Während der Boden durch Blumen naturalistisch belebt erscheint, ist der Hintergrund der Szene in intensives Gold gehüllt. Zeichen dafür, daß dies alles sich vor der Herrlichkeit des Himmels, der Verklärung abspielt. In den beiden oberen Ecken sind die Zeichen von Sonne und Mond zu sehen. Sie sind gleichsam Stellvertreter des ganzen Kosmos, der an diesem Geschehen der Voraussicht der Passion beteiligt ist.

Die griechische Ikone hingegen zeigt den etwas molligen Christus, vornehmlich als Kind. Seine Augen sind eindeutig geöffnet. Sein Kopf ist in seine Rechte gestützt. Das Obergewand, das ein Stück des weißen, blumengezierten Untergewandes erscheinen läßt, leuchtet in hellem Rot. Dieses Rot erhält symbolische Bedeutung, wenn der Betrachter den Hintergrund genauer auf sich wirken läßt. Da tauchen drei steile Felsgruppen auf. Die

mittlere von ihnen ist mit drei Kreuzen bekrönt — den Kreuzen von Golgotha. Wiederum haben wir es hier mit der Voraussage der kommenden Passion an den Christusknaben zu tun. Nur geschieht dies hier nicht durch Engel, die die Passionswerkzeuge dem Herrn vorhalten. Vielmehr stehen die drei Kreuze ganz einfach im Hintergrund. Hier wird der ganze Ort seines Erlöserleidens Christus angekündigt, nicht nur die einzelnen Leidensinstrumente.

3. Aussagen zu diesem Ikonentyp

W. Felicetti-Liebenfels bemerkt zu dieser Art einer Christusikone: „Der spätbyzantinischen Mystik sind jene Darstellungen Christi in Kindes- oder besser in Jünglingsgestalt entnommen, bei denen er im Griechischen ‚der Niedergefallene‘ genannt wird. Es handelt sich um eine geheimnisvolle Anspielung auf die Bibelstelle Gen 49, 9, wo es heißt: ‚Er hat sich gelagert wie ein Löwe und eine Löwin.‘ Im Russischen heißt ein ähnliches Thema: ‚Christus, das schlummerlose Auge‘ . . . Das Museum in Recklinghausen hat ein Werk gleicher Zeit (d. h. um 1500), das der Moskauer Schule zugeschrieben wird. Der Darstellung liegt eine Begebenheit zugrunde, die sich auf der Flucht nach Ägypten zugetragen haben soll. Als Jesus in einem Garten schlief, trat die Gottesmutter betend an ihn heran, während sich ihm gleichzeitig ein Engel mit Passionswerkzeugen näherte. Ein Engel in den Lüften fächelt dem Schlummernden Kühlung zu. Mit diesem eigenartigen Vorwurf nähern wir uns dem Gebiete der Passionsmystik, die hauptsächlich über den Weg der Liturgie auf die ikonographische Gestaltung eingewirkt hat.“¹⁸ Heinz Skrobucha hat bei der Beschreibung der entsprechenden Ikone im Ikonenmuseum in Recklinghausen im Hinblick auf den Namen dieses Typs festgestellt: „Dieser Text des 121. Psalms liegt der Ikone zugrunde, die zugleich auch die Gedanken des christlichen Physiologus aus dem Vergleich des jungen Christus mit dem jungen Löwen widerspiegelt.“¹⁹

Eva Haustein, derzeit Kustos am Ikonenmuseum in Recklinghausen, hat sich etwas ausführlicher zu dieser Ikone im Museum geäußert. Sie sagt: „Die symbolische Darstellung ist inspiriert von den Worten des Psalms 121: ‚Er schläft und schlummert nicht, der Hüter Israels.‘ Außer dieser Bibelstelle, deren Text mit roten Buchstaben auf den Hintergrund der Ikone geschrieben ist, diente dem Maler die populäre Schrift des Physiologus als Quelle, die den jungen Christus mit dem Löwen vergleicht, der mit offenen Augen schläft und gleichzeitig wacht. Unsere meisterhaft gemalte Ikone

¹⁸ W. FELICETTI-LIEBENFELS: a. a. O., 165 f.

¹⁹ H. SKROBUCHA, in: Ikonenmuseum Recklinghausen, Recklinghausen 1976², 164.

des späten 15. Jahrhunderts versetzt die Szene in einen paradiesischen Garten mit stark stilisierten Bäumen und zahlreichen Vögeln. Sie haben sich auf den Felsen im Vordergrund niedergelassen, sitzen auf den Bäumen oder schweben über die heiligen Gestalten hinweg. Inmitten des Gartens ruht auf einer Wiese der jugendliche Christus in einem golddurchwirkten Gewand. Zu ihm beugen sich Maria und der in einen leuchtend roten Mantel gekleidete Erzengel Michael hinab, der in seinen verhüllten Händen das Kreuz als Zeichen der Passion und der Erlösung über Christus hält.²⁰

Der von Skrobucha und Haustein zusammen mit anderen Interpreten dieses Themas angeführte Hinweis auf den Physiologus meint dessen Aussage: „Die zweite Eigenart des Löwen: Wenn der Löwe schlummert in seiner Höhle, so ist es doch eher ein Wachen — denn geöffnet bleiben seine Augen. Dies bezeugt auch Salomon im Hohenlied, sagend: ‚Ich schlafe, aber mein Herz wacht.‘, Denn die Leiblichkeit des Herrn schläft am Kreuz, seine Göttlichkeit aber wacht, sitzend zur Rechten des Vaters.‘ ‚Siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht‘, sagt der Prophet.“²¹

So wird also jede Ikone des Themas „Das nichtschlafende Auge“ zu einem aus Mystik und symbolischen Aussagen gespeisten Bekenntnis zu dem, was einst Aloys Grillmeier in einer bedeutsamen Studie genannt hat, den „Logos am Kreuz“²². Seine Worte lassen sich auch über diesen Ikonentyp schreiben: „Das Offensein der Augen ist also keine Aussage über einen Zustand des Leibes, sondern eine symbolische Hervorhebung der Gottheit des Gekreuzigten und ihrer Sieghaftigkeit gegenüber den Feinden des Gottmenschen, die über seinen Leib triumphiert zu haben glauben. Zum Beweis dafür, daß mit diesen Augen die Gottheit gemeint ist, werden noch zwei Schriftstellen angeführt: ‚Nicht schlummert und schläft der Wächter Israels‘ (Ps 121, 4) und ‚Ich schlafe zwar, aber mein Herz wacht‘ (Cant 5, 2) . . . Wenn solche Symbolik den heutigen Leser befremdet, so hatte das Altertum, und noch das Mittelalter, ein breites Verständnis für solche Sprache. Antikes Heidentum wie christliche Frühzeit kennen die ἀϋπνία, das ‚Nichtschlafen‘ als Eigenschaft und das ‚wachende, nie schlafende Auge‘ als Zeichen der Gottheit. Das Löwengleichnis des Physiologus bringt nur die vulgäre Einkleidung einer selbst bei den Philosophen vertretenen Idee . . . Das Auge der griechisch-römischen Götter ist stets offen. Sie

²⁰ E. HAUSTEIN, in: Ikonenmuseum Recklinghausen, Braunschweig 1985, 36. Vgl. auch M. WINKLER: „Das nichtschlafende Auge“, in: Hochland 47 (1955) 4, 296.

²¹ O. SEEL: Der Physiologus, Zürich-Stuttgart 1960, 3 f. Vgl. dazu weiter: Physiologus (ed. F. SBORDONE, Mediolani-Genuae-Romae-Neapoli 1936, 1—4).

²² A. GRILLMEIER: Der Logos am Kreuz — Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung, München 1956.

schlafen nicht... Das Auge muß zum Real- oder Sinnbild für beides werden: für Schlaf und für Wachsein. Der Physiologus hat sich anders entschieden: Er läßt einen leiblichen Ausdruck des Todes, das Geschlossen-sein der Augen, fallen und macht das geöffnete Auge zum Zeichen der vom Tode und vom Teufel nicht überwältigten Gottheit.²³

Es wäre nicht richtig, würden wir die Christusikone „Das nichtschlafende Auge“ einfach als Aussagen über den „schlaflosen Gott“ in Christus werten, gleichsam als Wesensaussage über die Gottheit Christi. Das Auftauchen der Leidenswerkzeuge bzw. der Golgothakreuze stellt diesen Ikonentyp mitten hinein in die Aussagen der Ostkirche über Leiden und Oster-sieg in Jesus Christus²⁴. Gewiß: Ein Unterschied besteht zwischen den Darstellungen Christi am Kreuz mit den offenen Augen, wie sie Aloys Grillmeier vor Augen hat, und unseren Ikonen mit dem jugendlichen Christus auf dem Bett. Während auf den Kreuzigungsbildern der Sieg über den Tod selbst seinen symbolischen Ausdruck findet, ist hier auf den Ikonen dieses Geschehen noch in der Zukunft, es wird von ferne angedeutet (Kreuze auf Golgotha), es wird darüber vorausverkündet (durch Engel, die die Leidenswerkzeuge tragen). Das Geschehen, daß Christus seiner menschlichen Natur nach am Kreuze starb, während seine Gottheit vom Tode nicht berührt wurde, „gleichwie der Sonnenstrahl, der auf den Baum fällt, unverletzt bleibt, auch wenn man den Baum umhaut“²⁵, ist hier in einer Art symbolischer „Vorausnahme“ dem Betrachter vorgestellt. Er kann sich angesichts eines solchen Bildes gleichsam schon jetzt „hineindenken“ in das, was da kommen wird, wozu der Gottessohn geheimnisvoll vorausbestimmt erscheint, was seine unentrinnbare Zukunft sein wird. Bereits ins Antlitz des jungen Jesus Christus ist das Mysterium des heiligen Pascha, des Überganges vom Tod zum Leben, der bleibenden Gottheit in aller Todesnot des Menschen Jesus von Nazareth gleichsam andeutungsweise zart (bei der russischen Ikone in Trier) wie eindeutig klar (bei der griechischen Ikone in Trier) geschrieben. Gewiß: Man kann, wie bereits angedeutet, die leicht oder ganz geöffneten Augen auch als Zeichen des Nicht-Schlafen-Könnens ob der angedeuteten Passion verstehen. Die eigentliche, erstrangige, zentrale Aussage ist dies jedoch sicher nicht. Diese ist, wie eben gezeigt, die tiefe christologische Symbolik von der wachsenden Gottheit inmitten der „schlafenden“ Menschheit Christi im Kreuzesgeschehen. Wie mir scheint, ist diese eindeutige, symbolische Bezogenheit dieses Ikonentyps vom „Nicht schlafenden Auge“ bei allen vereinzelt Hinweisen in der Literatur nicht eindeutig genug herausgestellt worden. Es war mir hier ein

²³ A. GRILLMEIER: a. a. O., 86—89 (Mit Auslassungen).

²⁴ E. SAUSER: Das Leiden Christi in der Ostkirche, in: TThZ 94 (1985) 17.

²⁵ A. GRILLMEIER: a. a. O., 87.

Anliegen, dies in aller Kürze und Eindeutigkeit zu tun, gerade auch in „Verwertung“ der Studien von Aloys Grillmeier.

Zum Abschluß seien noch einigen Daten angeführt über Entstehungszeit, Entstehungsort wie Verbreitungsraum dieses Ikonentyps.

Boris Rothemund vermerkt in seinem Handbuch zur Ikonenkunst: „Byzantinisch, um die Jahrtausendwende, älteste bekannte Darstellung: Miniatur im Codex 45 des Athosklosters Stawronikita aus dem 12. Jahrhundert. Früheste bekannte Ikone: Moskauer Schule, um 1500, Recklinghausen.“²⁶ Als eigentlicher Verbreitungsraum wird Rußland bezeichnet, „seit dem 16. Jahrhundert, selten“²⁷. Von ikonographischem Interesse sind als Vergleich zu der hier besprochenen griechischen Ikone noch anzuführen ein Fresko aus dem Protaton von Karyais auf dem Athos, 14. Jahrhundert sowie ein „Christus Emmannouil im Schafe“ als zeitgenössische Darstellung im Stile des 15. Jahrhunderts in der Metropolis in Rhodos²⁸.

²⁶ B. ROTHEMUND: a. a. O., 279.

²⁷ B. ROTHEMUND: a. a. O., 279.

²⁸ G. SPITZING: Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole — Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens, München 1989, 73.

Augustins Weg der Gottessuche

(„foris, intus, intimum“)

Augustinus ist bis in unsere Zeit vielen Menschen als bedeutende geschichtliche Gestalt im Bewußtsein und gilt insbesondere als „Vater des Mittelalters“ oder auch als „Lehrer des Abendlandes“¹. Obwohl sein Denken damit eher von geschichtlichem Interesse zu sein scheint, wurde doch gerade in der Philosophie und der Theologie unseres Jahrhunderts die lebendige Kraft seines Denkens wieder neu entdeckt². Dieses Denken, das sich im Wort vom *unruhigen Herzen* und in der Weisung ausspricht, den *Weg nach innen* zu gehen, scheint unmittelbar auf unsere Situation mit ihrer weithin rastlos nach außen gewandten Tätigkeit bezogen werden zu können und hat insofern nichts an Aktualität verloren.

¹ Vgl. z. B. J. HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* 1. Altertum und Mittelalter, Basel—Freiburg—Wien 1965, 345.

² Dies gilt für die Philosophie, vgl. E. HUSSERL, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893—1917), hrsg. von R. BERNET, Hamburg 1985, bes. auch die „Einleitung“ des Hrsg., S. XI f.; dazu R. BERNET, *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, hrsg. von E. W. ORTH, Freiburg/München 1983, 16—57; vgl. P. GOOD (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München 1975, darin bes. H. KUHN, *Max Scheler als Faust* (29—37, bes. 31: „Vielmehr richtet sich der Ehrgeiz Schelers auf eine Wiederbelebung Augustins mit Hilfe der ihm von der modernen Phänomenologie eröffneten Methode“); in bezug auf Heidegger vgl. K. LEHMANN, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger* (1966), jetzt in: O. PÖGGELER (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes* (1969), durchgesehene Neuauflage Königstein 1984, 140—168, bes. 155 ff.; schließlich vgl. K. JASPERS, *Die großen Philosophen*, Erster Band, 1981, 319—396, bes. 394 ff. Für die Theologie vgl. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2 Bände, Freiburg im Breisgau 1909; M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (1927), mit einem Nachtrag vers. Nachdruck, Münster 1967; É. GILSON, *Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre* (deutsche Übersetzung der französischen Originalausgabe: *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Paris 1929), Hellerau 1930; E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934; R. GUARDINI, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, München 1950; vgl. Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben, Augustinum Hipponensem*, *Acta Apostolicae Sedis* LXXIX, 1987, N. 2, 137—170; vgl. C. ANDRESEN, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1973; vgl. die umfassenden wissenschaftlichen Bemühungen, die in das Augustinus-Lexikon, hrsg. von C. MAYER, Basel/Stuttgart 1986 ff. einfließen. Zitationsweise und Abkürzungen sind im folgenden vom Augustinus-Lexikon übernommen.

Der Ausgangspunkt für Augustins *Weg nach innen* ist gemäß der im folgenden vorgetragenen Interpretation die *Todeserfahrung*, die Erfahrung vom Tod eines geliebten Menschen, des Sterbenmüssens der Menschen überhaupt. In dieser Erfahrung scheint für Augustin die Welt gleichsam ihren Halt zu verlieren und zusammenzubrechen. Von hier aus macht sich Augustinus auf die Suche nach beständiger Erkenntnis und nach einem unverlierbaren Gut. Solche unvergängliche *Wahrheit* sucht er im inneren Menschen. Das Gut, das niemandem gegen seinen Willen gegeben oder weggenommen werden kann, ist nach Augustin der gute Wille aus der Kraft menschlicher *Freiheit*. Auf diese Weise zeigen sich *Endlichkeit*, *Wahrheit* und *Freiheit* als wesentliche Zentren von Augustins Denken.

I. Zum Grundcharakter von Augustins Denken

Der Grundcharakter von Augustins Denken läßt sich in einem berühmten Satz finden, der in seinem Anfangsteil wohl auf Plotin zurückgeht, den Augustinus aber in seinem Schluß eigenständig fortgeführt hat, so daß auch der Anfang des Satzes einen neuen, spezifisch Augustinischen Sinn erhält. Dieser Satz steht in *De uera religione* und lautet: „noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat ueritas, et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcede et te ipsum.“³ In diesem Satz werden drei Stufen des Weges zur Wahrheit unterschieden, die Augustinus zunächst in der äußeren Beglückung, sodann in der unverlierbaren Gewißheit der Erkenntnis und der Gutheit des sittlichen Handelns gesucht und schließlich und zuletzt in Gott gefunden hat. Die erste Stufe wird in der Wendung nach außen vollzogen, in der naturhaft gegebenen und naturhaft erstrebten Wendung zur Welt, die durch unsere äußeren Sinnesorgane wahrgenommen werden kann und mit der Attraktivität der dieser Wahrnehmung entsprechenden Reize verbunden ist. Die zweite Stufe liegt in der Rückwendung nach innen, in der Wendung des suchenden Geistes zu sich selbst; sie kommt in Gang, nachdem sich die in der Wahrnehmung erreichbare Gewißheit als trügerisch und das dort erreichbare Gute als verlierbar erwiesen hat. In der dritten Stufe überschreitet der suchende Geist diese Wendung nach innen — und damit sich selbst, weil er in sich die gesuchte Wahrheit noch nicht zu finden vermag.

Das „Außen“ der wahrnehmbaren Welt stellt die unterste Stufe des Wegs der Wahrheitssuche dar, allerdings die Stufe, mit welcher der Weg faktisch begonnen hat und in der Tat auch allein beginnen konnte, sofern er dem Menschen naturhaft vorgegeben ist. Das „Innen“ der geistigen Selbsterfahrung und der sittlichen Selbsttätigkeit ist die mittlere Stufe, in der schon gültige Wahrheit, die Selbstgewißheit des Menschen als Suchen-

³ *Uera rel.* 39.

den, und unverlierbares Gutes, der gute Wille, gefunden werden können, aber nicht in einem Sinne, der den Suchenden von der Unruhe seines Fragens befreit. So sieht sich der suchende Mensch zu einer dritten und obersten Stufe des Weges gedrängt, die er jedoch nicht aus eigener Kraft erreichen kann, zu dem „Innersten“ der Selbstübersteigung, in der er sich gleichsam innerlicher ist, als er es sich aus eigener Kraft sein kann, und die deswegen, wenn sie erreicht wird, nur als Geschenk begriffen werden kann. Diese drei Stufen sind für Augustinus einerseits faktische Stationen seines eigenen Weges, andererseits aber auch bleibende Motive für sein Denken. Nachdem der Weg der Wahrheitssuche erst einmal sein höchstes Ziel erreicht hat und vom Streben nach diesem Ziel geleitet ist, verfallen die vorausgehenden Stufen nicht einfach der Nichtigkeit. Vielmehr bekommt sogar auch die wahrnehmbare Welt, von der Augustinus sich schon in der Wendung nach innen abgewandt hatte, einen neuen Sinn und eine neue Würde zurück. In jedem Fall ist klar, daß der genannte Satz, der nun in seinen drei Schritten zunächst vorläufig erläutert werden soll, einen Weg des Lebens und des Denkens zugleich bezeichnet.

Dieser Weg von Augustins Denken ist schon einmal aus seiner Biographie ablesbar. Am Anfang seines bewußten Lebens steht bei Augustinus die nach außen gerichtete Suche nach Glück und Erfolg. So sagt Augustinus zu Beginn des zweiten Buches der *Confessiones*, daß nichts ihn so sehr gefreut habe, als zu lieben und geliebt zu werden: „Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari?“⁴ Solches Verlangen ist natürlich und findet sich bei allen seelisch gesunden Menschen gewissermaßen vom Säuglingsalter bis zu ihrem Ende — und so auch bei Augustinus, auch wenn er darüber hinaus auf dem Weg der beiden höheren Stufen vorangeschritten ist. Das bloß naturhafte Glücksstreben kann dem ruhelosen Herzen des Menschen aber, so sagt Augustinus auf dem Grund des Durchdenkens seiner Erfahrungen, nicht endgültig die gesuchte Erfüllung bringen. Folglich erwächst aus der Unerfülltheit des menschlichen Herzens durch das naturhafte Glücksstreben die Weisung, sich von der bloßen Wendung nach außen abzuwenden und den Weg nach innen zu gehen. Diese Umkehr ist bei Augustin nicht mit einer Abwertung der sinnlich wahrnehmbaren Welt verbunden, da diese als Schöpfung Gottes und als Ausdruck des Inneren ihren Rang als „bonum“ behält⁵.

⁴ *Conf.* 2, 2.

⁵ Dies gilt im Blick auf die Geschlechtlichkeit sowohl für die Körperschönheit, die sogar im Reich Gottes als zu bewahrende gilt (bez. der körperlichen Schönheit des weiblichen Geschlechtes vgl. *ciu.* XX, 17), wie für, wenn auch seltene, Ausführungen zum Eigenwert des „concubitus“, der also nicht bloß auf die Hervorbringung von Nachkommenschaft zu beziehen ist, sondern „propter amicitiam“ gerechtfertigt sein und der „societas coniugalis“ als Zielwert dienen kann (*b. coniug.* 9).

Augustinus hat dementsprechend nicht plötzlich behauptet, die Schönheit der sinnlich erfahrbaren Welt sei gar keine Schönheit, nachdem er den Weg nach innen eingeschlagen hatte. Er stellt aber fest, daß die Schönheit der äußeren Welt den Menschen aufgrund ihrer Vergänglichkeit nicht wahrhaft — weil nicht auf Dauer — glücklich machen kann. Die Liebe des Menschen, die sich bloß auf vergängliche Güter richtet, stürzt ihn nämlich mit dem Vergehen der geliebten Dinge selbst ins Elend⁶. Sie ist die Liebe zu den Dingen, die jeder stets wider Willen verlieren kann: „*earum rerum amor(em), quas potest quisque inuitus amittere.*“⁷ Wer sein ganzes Streben dennoch auf Dinge der sinnlich wahrnehmbaren Welt richtet, macht sich zum völlig abhängigen Sklaven der Zufälle, die ihm mitunter Glück, mitunter Unglück, zuletzt aber nur das Vergehen im Tod bringen können. Der Mensch, der doch nach beständigem und unvergänglichem Glück sucht, verliert die Möglichkeit dieses Glückes und damit sich selbst, wenn er dieses Glück als sklavischer Diener der Zufälle nur in der wandelbaren Sinnenwelt sucht. Obwohl jeder Mensch natürlich weiß — auch wenn er es vielleicht nicht zugeben mag —, daß er sein Glück in der Welt nicht dauerhaft aus eigener Kraft zu sichern in der Lage ist⁸, so kann er doch den Versuch machen, sich so viel Erfolg und Genuß wie irgend möglich zu sichern. Macht er diesen Versuch in der Tat, muß er alle störenden Zufälle auszuschalten versuchen. Da das Glück der anderen Menschen ihm einen Teil seines erstrebten Glückes wegnehmen kann, wird er ihr Gegenspieler, sofern sie sich seinen Zielen in den Weg stellen oder gar widersetzen. Auf diese Weise führt der verzweifelte Versuch, das Glück trotz der Vergänglichkeit der Sinnenwelt doch zuletzt in dieser suchen zu wollen, zu dem Ergebnis, daß ein solcher Mensch für die anderen Menschen zum Tyrannen wird. Ein Mensch, der das Glück seines Lebens nur in äußerem Erfolg und im Genuß sieht, also in der Wendung nach außen, fällt in die Sünde, wird — wie Augustinus sagt — zum „schattenschwarzen Spottbild der Allmächtigkeit“ Gottes⁹.

⁶ Vgl. *uera rel.* 21: „*abundantia laboriosa — copiosa egestas*“; 35: „*Ita fit inquietus et aerumnosus animus, frustra tenere a quibus tenetur exoptans. Uocatur ergo ad otium, id est, ut ista non diligit quae diligi sine labore non possunt*“; 38 (zu den Gottlosen): „*Ita nescientes diligunt temporalia, ut inde beatitudinem expectent. His autem rebus quibus quisque beatus uult effici seruiat necesse est, uelit nolit*“; 40: „*ima pulchritudo — subiaceret enim corruptioni.*“

⁷ *Lib. arb.* 1, 10.

⁸ *Uera rel.* 46: „*Non enim per se ipsum quisquam hominum inuictus est, sed per illam incommutabilem legem cui quicumpue seruiunt soli sunt liberi.*“ Im Anklang an einen Gedanken der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles (vgl. dort 1100 b 30 ff.) heißt es dann aber 47: „*Et ut nemo illi iustitiam et deum, sic nemo aufert beatitudinem.*“

⁹ Vgl. *conf.* 2, 14; vgl. *uera rel.* 45: „*peruersa scilicet imitatione omnipotentis dei.*“ Vorbereitet sind diese Formulierungen z. B. in *lib. arb.* 1, 6 ff. (zusammenfassend 1, 34).

Wer also das dem Menschen wahrhaft erreichbare Glück sucht, muß sich auf die Einsicht in die Wandelbarkeit alles Zeitlichen einlassen, muß notgedrungen akzeptieren, daß die bloße Welt der äußeren Wirklichkeit unzulänglich ist, und sich wenigstens vorderhand vom isolierten naturhaften Glücksstreben abwenden, das seine Erfüllung nur in äußerer Ehre und Macht, in Ansehen und in Lustgewinn zu finden vermag. Wem dagegen die Einsicht gewachsen ist, daß äußere Erfolge ohne Beziehung auf etwas anderes nichtig werden und so gesehen bloß aus sich heraus nichtig sind, dem stellt sich die Frage, wer denn ein jeder Mensch für sich ohne Bezug auf seine äußeren Erfolge, auf seine Ehrenstellung, auf sein ganzes äußeres Dasein überhaupt ist. Diese Frage kann im Grunde jeder Mensch nur für sich selbst stellen: Ich muß mich also fragen, wer ich bin, wenn ich meinen mehr oder minder großen Reichtum — oder meine Armut —, meine Anerkennung — oder meine Mißachtung — durch andere Menschen, meine äußere Erscheinung, ja mein ganzes äußeres Dasein zurücklasse. Dabei muß ich fragen, was zum Vorschein kommt, wenn ich alle äußeren Bezüge, wenn ich den äußeren Menschen überhaupt außer acht lasse und den Weg nach innen gehe.

Zu Augustins Antwort auf diese Fragen, die im folgenden genauer zu betrachten sein wird, sei jetzt nur soviel gesagt, daß sie den Menschen nicht seines zeitlichen Weltenseins überhebt. Der Gang zurück in den inneren Menschen ist nicht die Endstation. Sobald der innere Mensch gefunden ist, zeigt sich, daß er nicht schon das Ziel des menschlichen Glücksstrebens ist. Es ist also erforderlich, auch den inneren Menschen wieder zu verlassen und zu übersteigen. Dies muß gemäß Augustin in zwei unterschiedliche Richtungen hinein geschehen. Einerseits wird die Gestaltung des zeitlichen Weltenseins von hierher allererst eine Aufgabe mit der Chance wahrhafter Sinnerfüllung des menschlichen Strebens; andererseits bleibt vom Wesen des inneren Menschen her die Ausrichtung auf eine beständige und erfüllende Gegenwart eines lebendigen Lebens erfaßbar, die nur in Gott erhofft werden kann. Wenn aber auch der Gang nach innen nicht schon zur gesuchten Wahrheit und zu der letzten Sinnerfüllung führt und also weitergeführt werden muß (in Richtung auf die Gestaltung der Welt gemäß der möglichst vollkommenen Ordnung und in Richtung auf Gott, von dem die Vollendung dieser Ordnung allein im gesuchten Sinne erhofft werden kann), so kann doch gesagt werden, daß der Mensch, der den Weg nach innen gegangen ist, schon mehr die Chance wahrhafter Sinnerfüllung des menschlichen Strebens hat als derjenige, der sich bloß um den äußeren Erfolg bemüht. Dieser Weg der Gottessuche Augustins, der mit der Wendung nach außen einsetzt, sodann zum Weg nach innen führt und schließlich auf die allumgreifende Wahrheit Gottes zielt, die allem Geschaffenen

innerlicher ist, als es sich selbst sein kann, soll im folgenden in seinen einzelnen Schritten nachvollzogen werden.

II. Die Todeserfahrung als Ausgangspunkt für den Weg nach innen

Augustinus berichtet in den *Confessiones* vom Tod eines Jugendfreundes. Dieser Tod hat ihn laut seinem Bericht seinerzeit hart getroffen und ihn zur Flucht aus seiner Vaterstadt getrieben, weil er dort nicht mehr hat sein wollen, wo er diese Erfahrung hatte machen müssen¹⁰. Er wollte, nachdem er der Erfahrung vom Tod eines geliebten Menschen ausgesetzt gewesen war, gleichsam weg von dem, was er vorher war, weg von sich selbst. Indem er von sich weg will und doch nicht von sich fort kann, wird Augustinus sich — wie er in diesem Zusammenhang in den *Confessiones* sagt — selbst zur „magna quaestio“¹¹. Der Weg, auf dem Augustinus sich selbst zur großen Frage geworden ist, soll dementsprechend jetzt konkret ins Auge gefaßt werden. Damit wird dem Todesproblem für Augustins Denken eine Bedeutung beigemessen, die von manchen seiner Interpreten auch bestritten wird. Diese stützen sich meist auf Stellen, in denen Augustinus die stoische Apathie des sittlich Starken propagiert¹², insbesondere auch auf das von Plotin her kommende Wort, das die Geringschätzung des Sterbens Sterblicher zum Ausdruck bringt und das Augustinus laut dem Zeugnis des Possidius vor seinem eigenen Sterben nachgesprochen haben soll¹³. Die bleibende Anstößigkeit der Probleme von Zeitlichkeit und Sterb-

¹⁰ Vgl. *conf.* 4, 9: „... paterna domus mira infelicitas ...“; 4, 12: „... fugi de patria.“

¹¹ Vgl. *conf.* 4, 9.

¹² Vgl. *vera rel.* 46 ff.; weiterhin *An. quant.* 33, 76 („... mors ... pro summo munere desideratur“). Vgl. WOLF STEIDLE, Augustins *Confessiones* als Buch (Gesamtkonzeption und Aufbau), in: *Romanitas — Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit.* Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet, hrsg. von G. WIRTH u. a., Berlin/New York 1982, 436—527. STEIDLE rückt diese Stelle in die Perspektive eines Sterbenden — genau gesagt einer Sterbenden: nämlich Augustins Mutter Monnica —, die in gewisser Weise ihre Weltziele schon erreicht hat; vgl. 499: „Wie sie (scil. Monnica) meint, hat Gott all ihre Gebete im Übermaß dadurch erfüllt, daß der Sohn nicht nur Christ, sondern *servus Dei* geworden ist. Jetzt fühlt sie sich gelöst von der Bindung an diese Welt und ist eben dadurch ganz dem ewigen Leben und damit auch dem Tod zugewandt, der nach *De quant. animae* 33,76 für den Christen wegen der Vereinigung mit Gott das *summum bonum* ist.“

¹³ Vgl. Possidius, *Uita* 28 (vgl. Plotin *Enneade* 1, 4, 7): „Non erit magnus magnum putans, quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales.“ Daß diese Sicht im Denken Augustins eine Rolle spielt, war auch schon in meinem Buch: *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorisimos-Problematik*, Bonn 1987, 157, deutlich geworden. Sie verhindert aber nicht die Übermacht der Fragen nach der Endlichkeit, Zeitbestimmtheit und Sterblichkeit des Menschen, die gleichsam durch alle Ritzen wieder in sein Denken eindringt.

lichkeit des Menschen wird aber gerade auch bei der Behandlung des weiteren Weges Augustins sichtbar werden.¹⁴

Augustinus war nach Abschluß seines Studiums in Karthago nach Thagaste zurückgekommen und hatte dort seine erste Lehrtätigkeit aufgenommen. Damals lernte er einen Altersgenossen näher kennen, mit dem er schon in allerfrühester Kindheit zusammengewesen war, und gewann ihn nun zu einem Freund¹⁵. Dieser Freund bekam damals eine fieberige Krankheit, die von Augustinus zunächst nicht so recht ernst genommen wurde. Augustinus machte sich in seiner sorglosen Sicherheit, mit der er annahm, daß dem Freund nichts geschehen werde, sogar lustig über die Taufe, die dem Freund — gemäß der gewiß fragwürdigen Gewohnheit seiner Zeit — in bewußtlosem Zustand gespendet worden war¹⁶. Nach kurzer Besserung des Gesundheitszustandes verschlimmerte sich die Krankheit plötzlich wieder, und der Freund stirbt. Zu der unmittelbaren Wirkung dieses Todes auf ihn sagt Augustinus: „Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat.“¹⁷ Die Heimat sei ihm zur Qual geworden, zur Unseligkeit das Vaterhaus; überall hätten ihn seine Augen gesucht, doch der Freund habe sich nicht gezeigt. Das Ganze der Weltsicht wird in den Strudel dieses Schmerzes gerissen, so daß alles dem Haß des Trauernden anheimfällt: „et oderam omnia, quod non haberent eum.“¹⁸

Einzig das Weinen, so berichtet Augustinus, sei ihm süß gewesen, denn er habe sich elend gefühlt, weil ihm das verloren gegangen war, was seine Freude gewesen war: „Miser enim eram et amiseram gaudium meum.“¹⁹ Er hatte seinen Freund so geliebt, als ob dieser nicht würde sterben können: „quem quasi non moriturum dilexeram.“²⁰ Er hatte das „amare et amari“²¹ so geliebt, als würde er in ihm beständige Erfüllung finden können. Indem die Scheingewißheit der selbstsicheren und erfolgsorientierten Lebensfreude offenbar geworden ist, erwacht ein widersetzliches Gefühl in ihm, „affectus contrarius“, nämlich einerseits „taedium uiuendi“, andererseits „moriendi metus“²². Im Überdruß am Leben, der mit der Furcht vor dem Sterben gekoppelt ist, tritt die Tatsache ins Bewußtsein, daß der Tod alles

¹⁴ Wie auch Platon im *Phaidon* (vgl. 59b) keine Ataraxie angesichts des Todes fordert.

¹⁵ Wenngleich diese Freundschaft nach dem Urteil Augustins in den *Confessiones* noch mangelhaft war (vgl. 4, 7: „quamquam ne tunc quidem sic, uti est uera amicitia“).

¹⁶ *Conf.* 4, 8.

¹⁷ *Conf.* 4, 9.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ *Conf.* 4, 10.

²⁰ *Conf.* 4, 11.

²¹ Vgl. *Conf.* 2, 2.

²² *Conf.* 4, 11.

verschlingen kann, wie er schon den Freund verschlungen hatte. Und so haßte und fürchtete Augustinus den Tod als den wütendsten Feind um so mehr, je mehr er den Freund geliebt hatte: „Credo, quo magis illum amabam, hoc magis mortem, quae mihi eum abstulerat, tamquam atrocissimam inimicam oderam et timebam et eam repente consumpturam omnes homines putabam, quia illum potuit.“²³

Nachdem Augustinus diese Erfahrung durchschritten hatte, begann er sich zu fragen, wodurch er in dieses Elend gekommen war. Er erkennt als erstes, daß nicht der Tod des Freundes ihn ins Elend gestürzt hat, sondern daß er schon vorher in diesem Elend war, ohne es allerdings als solches bemerkt zu haben. Durch die Erfahrung des Todes seines Jugendfreundes ist ihm das eigene Elend allererst offenbar geworden: „Miser eram, et miser est omnis animus uinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas.“²⁴

In dieser seiner Zerrissenheit vermochte Augustinus nicht, seine Hoffnung auf Gott zu setzen, weil er — wie er sagt — den wahren Gott noch nicht gefunden hatte, weil das, was er damals Gott nannte, mehr ein „*uauum phantasma*“ und „*error meus*“ war als der wahre Gott²⁵. Der Verlust seines Freundes hatte ihn so schwer getroffen, daß er seine Liebe nicht mehr auf etwas richten wollte, das ihm wider Willen wieder entrissen werden konnte. Er war aber auch nicht in der Lage, seine Hoffnung einfachhin auf Gott zu richten, um in ihm den Freund über den Tod hinaus lieben zu können²⁶. Gerade durch die Tatsache, daß Augustinus durch diesen Tod alles unsicher, ungewiß und tückisch geworden war, läßt sich sein Wort aus dem Anfang der *Confessiones* verstehen, in dem er schwankt, ob er das menschliche Leben eher ein tödliches Leben oder einen lebendigen Tod nennen solle: „*dico uitam mortalem an mortem uitalem*.“²⁷ Ihm wird gewaltsam verdeutlicht, daß er nicht einmal weiß, wer er selber ist, geschweige daß er wüßte, was das Ganze der Welt und deren Sinn ist. So sieht er sich auf die Frage nach sich selbst zurückgeworfen; er muß in sich selbst suchen, ob er dort beständige und unvergängliche Wahrheit finden könne, eine Wahrheit auch, die ihm für sein weiteres Leben würde sicheren Halt verleihen können. Damit ist der Weg nach innen eingeschlagen. Es muß im folgenden darauf geachtet werden, wohin Augustinus auf diesem Weg gelangt.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ *Conf.* 4, 12.

²⁶ Dies wird später als geschenkte Möglichkeit gepriesen; vgl. *conf.* 4, 14.

²⁷ *Conf.* 1, 7.

III. Die Suche nach absoluter Gewißheit in der Rückkehr zu sich selbst

Im Anschluß an die Erfahrung des Todes erscheint der Mensch als ein vor allem durch Sterblichkeit bestimmtes Wesen: „homo circumferens mortalitatem suam.“²⁸ Aus der Erschütterung durch die Todeserfahrung stellt sich bei ihm das Gefühl vernichtender Unsicherheit und abgrundtiefer Fremdheit dem Leben gegenüber ein. Es scheint ihm schließlich, daß überhaupt nichts mit absoluter Sicherheit gewußt werden könne. Dieser Zweifel bezieht sich natürlich nicht auf „Wahrheiten“ von der Art mathematischer Gewißheiten. Es ist gleichgültig, „daß drei mal drei neun ist . . .“, auch wenn die ganze Menschheit schnarcht²⁹, weil solche Gewißheit dem Menschen angesichts der Todeserfahrung keine Stütze bietet. Ein Beharren auf den Intentionen der Mathematik und der Naturwissenschaften wird zur „curiositas“, wenn es die entscheidenden Fragen verdeckt, die innerhalb dieser Wissensbemühungen nicht in ursprünglicher Weise auftauchen.³⁰

Augustinus nähert sich auf diesem Wege zunächst dem Skeptizismus, also derjenigen philosophischen Position, die grundsätzlich behauptet, kein Mensch könne in bezug auf die für den Menschen entscheidende Wahrheit ein wirkliches Wissen besitzen. Augustinus nähert sich dem Skeptizismus der „Akademiker“³¹ wohl ein Stück weit, erkennt aber sogleich, daß der Weg dieses Skeptizismus ein Irrweg ist. Wer nämlich behauptet, man könne nichts wissen, meint doch — unbemerkt oder ungesagt — zu wissen, daß man nichts wissen kann. Der Skeptiker muß, um das sagen zu können, was er behauptet, genau das voraussetzen, was er bestreitet. Wenn der Mensch nämlich wahrhaft nichts wissen kann, dann kann er auch nicht wissen, daß er nichts wissen kann. Insofern markiert der Skeptizismus eine philosophisch unhaltbare Position, die von Augustinus nun auch in der Art der genannten Argumente retorquiert wird.

²⁸ Vgl. *conf.* 1, 1.

²⁹ *Acad.* 3, 11, 25.

³⁰ Zum Begriff der „curiositas“ vgl. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), erneuerte Ausgabe 1988; es mag richtig sein, daß die eigenständig philosophische Erkenntnis im Denken Augustins nicht leicht auszumachen ist, dennoch verfehlt Blumenberg die Leistung Augustins, wenn er sagt (360): „Augustin führt also die Philosophie gegen die Gnosis ins Feld, aber er gibt der siegreichen Philosophie dieses Feld nicht frei.“ Der faktische Forscherdrang in philosophischen Fragen darf nicht nur an der „curiositas“ als einer „Kategorie der Abwendung von der Gnosis“ (362) gleichsam examiniert werden. Die „Inkonsistenz der Argumentation Augustins“, die BLUMENBERG verbucht (372), sollte sein Resümee unmöglich machen, laut dem „die curiositas von Augustin endgültig dem Lasterkatalog eingefügt“ wird (376).

³¹ Vgl. R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, bes. 42 ff.

Obwohl Augustinus sich aber gegen die These der akademischen Skeptis mit Erfolg gewehrt hat, bleibt in seinem eigenen Denken doch ein wesentliches skeptisches Moment zurück. Dies wird von Augustinus auch selbst ausdrücklich gemacht, indem er sich die Frage stellt, ob der Skeptizismus, wenngleich zunächst besiegt, nicht schließlich doch der eigentliche, geheime Sieger geblieben sei: „Eo fit, ut cum sit uictus Academicus, uicerit.“³² Der durch die Erfahrung des Todes, der menschlichen Sterblichkeit und der Unsicherheiten des Menschen in seiner Suche nach dem glücklichen Leben erschütterte Augustin schwebt in der Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus selbst im Ungewissen und sucht dennoch nach beständiger, verlässlicher Wahrheit: „nihil autem quod dubium non sit inuenio.“³³ In dieser Suche aus dem „Schweben“ der Ungewißheit heraus³⁴ wehrt er sich gegen die falschen Ansprüche der Skeptiker, indem er zeigt, daß diese einen Selbstwiderspruch begehen, wenn sie zu wissen vorgeben, man könne nichts wissen. Er vernichtet damit die Möglichkeit des einzigen wahren Satzes, den auch die Skeptiker — vielleicht unbemerkt und wider Willen — gelten ließen. Obwohl der Skeptizismus als ausdrückliche systematisch-philosophische Position besiegt ist, hat er für Augustinus zunächst sogar in dem Sinne recht behalten, daß nun um so weniger irgendetwas für gewiß gelten kann, da selbst der dogmatischen Behauptung des Nichtwissenkönnens der Boden unter den Füßen weggezogen ist. Augustinus faßt das Ergebnis für sich persönlich in einer praktischen Regel zusammen, die auf dem Resultat der theoretischen Untersuchung aufbauend von ihm selbst als einem erst zweiunddreißigjährigen Mann trotz der faktischen Unsicherheit die Hoffnung abfordert, daß er die Wahrheit einmal erlangen werde: „Sed ut breuiter accipiat omne propositum meum; quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me uideo nondum percepisse. Sed cum trigesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum.“³⁵

Mit diesem Ergebnis hat der Skeptizismus für das Denken Augustins seine alte Rolle eingebüßt, die den Menschen in seiner Wahrheitssuche entmutigte, weil er ihr jeden Sinn absprach. Indem Augustinus den alten Skeptizismus nicht bestreitet, sondern überbietet, kommt er durch ihn zu einer neuen Gewißheit. Wahrer Skeptizismus ist nämlich offen für unbekannte Wahrheit. In dieser Offenheit, die stets auf Wahrheit ausgerichtet

³² Acad. 3, 30.

³³ Acad. 3, 32.

³⁴ Es ist vor allem das „schwebende“, das existentiell erschütterte Philosophieren von K. JASPERS, das ihm Augustinus sachlich nahebringt; vgl. Die großen Philosophen, Erster Band, 374 f. (s. Anm. 2).

³⁵ Acad. 3, 43.

ist, kann der Mensch, der zu sich selbst zurückkehrt, durchaus mit völliger Sicherheit wissen, wer er selbst ist. In dieser absoluten Gewißheit muß allerdings all das abgestrichen werden, was nicht gewiß ist, worauf Augustinus auch in *De Trinitate* noch pocht: „ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est.“³⁶

Über die äußere Welt, über sein Dasein im Leib hat der Mensch keine Gewißheit, da in diesem Bereich bestenfalls gewußt werden kann, wie etwas funktioniert, aber nicht, warum es ist und was es ist. Der Geist hingegen vermag sich in der Rückkehr zu sich selbst seines eigentümlichen Seins zu vergewissern. Sicher ist sich der Geist allerdings allein darüber, daß er denkt und lebt, daß er Gedächtnis hat, erkennt und will: „cogitat uiuere se, et meminisse, et intellegere, et uelle se.“³⁷ Im Erkennen bezieht sich der Geist auf Gegenwart, insofern er im Erkennen danach fragt, was und wie etwas ist; im Erinnern bezieht sich der Geist auf Vergangenheit, sofern er im Erinnern hervorholt, was einmal da war; im Wollen bezieht sich der Geist auf Zukunft, insofern das Wollen versucht, eine bestimmte Erwartung hinsichtlich dessen zu verwirklichen, was einmal sein wird³⁸. Im Erkennen, im Erinnern und im Wollen ist sich der Geist folglich als ein sich in die Zeit erstreckender, als suchender Geist gegeben. Der menschliche Geist kann absolut gewiß wissen, wer er ist, da er wissen kann, daß er ein in die Zeit hineingestellter, suchender Geist ist. Indem der Geist sich als Suchenden gefunden hat, ist die gesuchte, absolut gewisse Wahrheit über den Menschen gefunden. Im Finden des Suchens ist das Gesuchte gefunden.

Diese Wahrheit, die der Mensch mit absoluter Gewißheit über sich selbst herausgefunden hat, ist nichts anderes als die Wahrheit des unruhigen Herzens, das von Gott auf Gott hin geschaffen nur in Gott Ruhe finden kann: „Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“³⁹ Die Suche in bezug auf die Frage, wer der Mensch sei, findet Ruhe nur in dem Wissen um die Unruhe als dem wesensmäßigen Zustand des Menschen. Dieses unruhige

³⁶ *Trin.* 10, 16.

³⁷ Ebd.

³⁸ Die Verknüpfung der Zeitanalyse mit der Analyse der Seelenvermögen ist im elften Buch der *Confessiones* nur in bezug auf die „memoria“ eindeutig durchgeführt. Der Sache nach ist sie aber schon vorgeformt. Später konnte Nikolaus von Kues in *De Aequalitate* mit Recht diese Verknüpfung herstellen; vgl. n. 18: „Anima igitur, quae est intemporeale tempus, in sua essentia videt praeteritum, praesens et futurum. Nominat praeteritum ‚memoriam‘ praesens ‚intellectum‘, futurum ‚voluntatem‘.“ Zur Interpretation vgl. meinen Aufsatz, Die Zeitbetrachtung des Nikolaus von Kues in *De aequalitate* („intemporeale unitrium tempus“), in: TThZ 99 (1990) 170–192.

³⁹ *Conf.* 1, 1.

Herz ist aber ausgerichtet auf eine absolut beständige Gegenwart, auf die Ruhe in Gott, die sie aus eigener Kraft allerdings nicht erreichen kann.

Die unvergängliche Wahrheit des Menschen, die er in seinem Inneren zu finden vermag, wirft ihn gleichsam wieder zurück in die Zeitlichkeit seines Lebens. Indem er sich als Suchenden erkannt hat, stellt sich ihm nun die Aufgabe, in seinem Leben tatsächlich nach der Wahrheit zu suchen und damit sein wahrhaftes Sein zu vollziehen. Diese Aufgabe fordert die Untersuchung der Regeln des Lebensvollzugs, nach denen der Suchende sich handelnd ausrichten soll. Daß jeder Mensch gewiß wissen kann, wer er ist, nämlich ein Suchender, vermag ihm die Sicherheit zu verleihen, daß er sein Sein nicht verfehlt hat, wenn er um die darüber hinausgehenden Dinge kein gültiges Wissen besitzt, sondern zunächst bloß ein Suchender ist. Dieses gewisse Wissen um sich selbst, wie dürftig es auch sein mag, gibt ihm zudem die Kraft, alle möglichen Scheingewißheiten über das Sein des Menschen als solche zu durchschauen, zu entlarven. Das gefundene Wissen bringt dem Menschen wohl eine vorläufige Sicherheit, aber nicht die gesuchte Ruhe, sondern entläßt ihn in die Unruhe des Lebens, in dem er sein Sein als Suchender zu vollziehen hat. Der Mensch fragt nämlich als Suchender notwendig danach, wie er leben soll, wie er in rechter Weise suchen soll. Schon die Wendung nach außen, das Lieben und das Geliebtwerden-wollen, konnte als Suchen betrachtet werden. Jetzt aber hat es um die Regeln des Suchens nach der Rückkehr zu sich selbst zu gehen.

IV. Der Vollzug des menschlichen Lebens aus der Rückkehr zu sich selbst

Schon im Handeln, im Vollzug seines Seins als eines Suchenden, geht der Mensch, der zu sich selbst zurückgekehrt ist, wieder über die im Inneren gefundene Wahrheit hinaus. Er muß gezwungenermaßen über sie hinausgehen, weil sein Inneres von solcher Beschaffenheit ist, daß es des zeitlichen Vollzugs bedarf. Die Frage, woran der Mensch sich halten kann, nachdem ihm in der Erfahrung des Todes eines geliebten Menschen alles nichtig zu werden drohte, nachdem er selbst sich zur großen Frage geworden war, hat jetzt eine gültige Antwort gefunden, aber eine Antwort, die gleichwohl weitere Fragen aufwirft. Die nächstfolgende Frage lautet, ob es ein erstrebenswertes Ziel des menschlichen Handelns gebe, das dem Menschen nicht wider Willen entrissen werden kann.

Die Wahrheit über den Menschen, daß er nämlich ein Suchender ist, kann ihm wider Willen nicht entrissen werden, solange er nur eben als Mensch da ist. Ob es aber für diese Suche eine Verwirklichungsmöglichkeit und ein Ziel gibt, für das es sich zu suchen lohnt, bleibt vorderhand ungewiß. Vor dem Hintergrund der Todeserfahrung müßte es jedenfalls ein Ziel sein, das nicht nur so geliebt wird, daß es nicht mehr entrissen

werden kann, sondern das der Suchende auch so in seinem Besitz hat, daß er dabei autark bleibt.

Nachdem die Aufgabe in dieser Weise gestellt ist, liegt ihre Lösung nahezu schon auf der Hand. In allem, was das Dasein von Welt und Mensch betrifft, gibt es für den Menschen keine solche Möglichkeit des unabhängigen Besitzens. Freien Selbstbesitz, davon ist Augustinus überzeugt, gibt es nur im Blick auf die Möglichkeit des Wollens. In bezug auf die Willensbestimmung, so meint Augustin, kann uns nichts gegeben und nichts genommen werden. Wird uns nämlich das, was wir wollen, von anderer Seite gegeben, dann ist die so eintretende Bestimmung keine Folge des Willens mehr, dann hat der Wille eigentlich gar nicht gewollt, dann ist seine Bestimmung für ihn einfach naturhaft da, so wie unsere sonstigen natürlichen Beschaffenheiten; dem Willen kann aber, wenn er in seinem Wollen von nichts abhängt, auch nichts genommen werden, außer er verzichtet selbst auf das, was er zuvor wollte. Augustinus sagt ausdrücklich, daß nichts so sehr in unserer Macht stehe, wie der Wille selbst: „*nihil tam in nostra potestate quam ipsa uoluntas.*“⁴⁰ Er wagt sogar, den Willen Erstursache, „*causa prima*“, zu nennen, wenn auch bloß für das Sündigen, und ihn damit mit einem Namen zu belegen, der ansonsten als Gottesname gebräuchlich ist: „*Aut igitur uoluntas est prima causa peccandi aut nullum peccatum est prima causa peccandi.*“⁴¹

Augustins Antwort auf die Frage nach dem Guten, das dem Suchenden nicht mehr entrissen werden kann, hat ihr Fundament in der Freiheit der Willensbestimmung, in der der Wille allein durch sich selbst, „*sola uoluntas per se ipsam*“, ein Gut hervorbringen kann⁴². Dieses Gut, das der Wille durch sich selbst hervorbringen kann, ist nichts anderes als der gute Wille. Alles, was über das bloße Wollen hinausgeht, insbesondere jeder Versuch der Verwirklichung des gewollten Guten, steht nicht mehr nur in der Macht unseres Willens. Der bloße gute Wille jedoch ist ein so großes Gut, daß er nur gewollt zu werden braucht, um besessen zu werden: „*tam magnum bonum, uelle solum opus est, ut habeatur.*“⁴³

Gefragt werden muß aber, wann ein Wille gut genannt werden kann und wann er für böse gehalten werden muß. Zunächst ist für Augustinus klar, daß ein solcher Wille von keiner Autorität abhängen darf, auch nicht von einer Autorität, die sich auf Gott beruft. Die Autorität Gottes nehmen nämlich viele unterschiedliche Glaubensrichtungen in Anspruch, sogar sol-

⁴⁰ *Lib. arb.* 3, 7.

⁴¹ *Lib. arb.* 3, 49.

⁴² *Lib. arb.* 1, 27.

⁴³ Ebd.

che, die unter Berufung auf Gott ganze Völker durch angeblich heilige Kriege ins Verderben führen. Es muß also allererst entschieden werden, welcher Autorität geglaubt werden soll oder geglaubt werden darf. In dieser Entscheidung ist jeder Mensch auf sein eigenes vernünftiges Urteil zurückgeworfen, weil er sich erst überlegen muß, wem er glauben soll: „cui credendum sit.“⁴⁴

Ein Gesetz darf also nicht allein deshalb befolgt werden, weil es von einer Instanz geboten wird, die Autorität für sich beansprucht, sondern weil das, was es vorschreibt, gut ist. Nach einem Beispiel Augustins ist der Ehebruch nicht deshalb schlecht, weil er vom Gesetz verboten wird; vielmehr wird er vom Gesetz verboten, weil er schlecht ist: „Non sane ideo malum est quia uetatur lege, sed ideo uetatur lege quia malum est.“⁴⁵ Augustinus fordert also, daß wir durch die Vernunft erkennen können müssen, worin das Gesetz besteht, nach dem sich der Wille gerichtet haben muß, wenn er schließlich als ein guter Wille betrachtet werden können soll. Zugleich ist dabei klar, daß ein Wille für sittlich schlecht zu halten wäre, wenn er dieses Gesetz nicht befolgt.

Im ersten Versuch, das Gesetz des Willens zu finden, das der vernünftige Wille sich selbst vorschreibt, wird die *Goldene Regel* auf ihre Eignung hin untersucht. Es scheint auf den ersten Blick nämlich aus Vernunftgründen festzustehen, daß derjenige unfraglich schlecht handle, der einem anderen antut, was er sich selbst nicht gefallen ließe: „Quisquis autem alteri facit, quod sibi fieri non uult, male utique facit.“⁴⁶ Wird dieses Gesetz als allgemeines Gesetz des sittlichen Handelns betrachtet, dann zeigt sich, daß nach ihm nicht alle möglichen Arten von Ehebruch schlecht genannt werden dürfen, obwohl sie es nach dem Urteil Augustins dennoch sind. Bei einem von allen relevanten Parteien gewollten Partnertausch zweier Paare wäre der Ehebruch gemäß der *Goldenen Regel* nämlich erlaubt, da keiner einem anderen etwas zufügt, was er selbst nicht zugefügt haben möchte.

Weil die *Goldene Regel* nicht zum allgemeinen Kriterium für die Unterscheidung von guter und schlechter Willensbestimmung taugt, muß nach einem anderen Kriterium gesucht werden. Augustinus findet dieses Kriterium im Gedanken der bestmöglichen Ordnung von allem. Diesem Ziel soll der Wille dienen; indem der Wille diesem Ziel dient, wird er ein guter Wille. Als Kurzformel der Forderung des ewigen Gesetzes und damit gleichsam als Grundgesetz des sittlichen Handelns, dessen Gültigkeit durch die Vernunft erkannt werden kann, hat nach Augustinus zu gelten, daß alles

⁴⁴ *Uera rel.* 24.

⁴⁵ *Lib. arb.* 1, 6.

⁴⁶ Ebd.

möglichst vollkommen geordnet sei: „ut omnia sint ordinatissima.“⁴⁷ Wenn also der Wille will, daß alles möglichst vollkommen geordnet sei, dann will er nicht vor allem seine eigene Glückseligkeit, dann unterwirft er sein Wollen dem Ziel der möglichst vollkommenen Ordnung des Ganzen. Der Wille, der als endlicher Teil des Ganzen ohne falschen Hochmut der Ordnung des Ganzen zu dienen sucht, wäre dementsprechend der gute Wille.

Solch ein guter Wille ist gemäß der Einsicht Augustins das höchste dem Menschen in der Welt aus seiner eigenen Kraft erreichbare Gut, also das im Anschluß an die Erfahrung des Todes und der Vergänglichkeit gesuchte Gut, das dem Menschen nicht mehr wider Willen entrissen werden kann. Sobald ein Mensch sein Wollen uneigennützig auf die möglichst vollkommene Ordnung des Ganzen richtet, ist es gutes Wollen, besitzt er guten Willen. Über den guten Willen hinaus gibt es nach Augustinus nichts Besseres, er ist insofern ein oberstes Gut — wenngleich nicht das höchste vollendete Gut —, das geliebt und genossen werden soll, da niemand diesen Willen seinem Besitzer gegen dessen Willen entreißen oder entwenden kann: „Quisquis ergo habens bonam uoluntatem, de cuius excellentia iam diu loquimur, hanc unam dilectione amplexetur qua interim melius nihil habet, hac sese oblectet, hac denique perfruatur et gaudeat, considerans eam et iudicans, quanta sit quamque inuito illi eripi uel subripi nequeat.“⁴⁸

Auf diese Weise scheint der menschliche Wille in der Lage, aus sich selbst allein ein nicht mehr steigerbares Gut — „nihil melius“ — hervorzu- bringen, nämlich das Gut des guten Willens. Obwohl Augustinus bei dieser These bleibt, müssen doch noch einige zusätzliche Bemerkungen gemacht werden, die letztlich darauf hinauslaufen, daß der Mensch trotz seiner Möglichkeit freien Handelns aus gutem Willen auf das Heilshandeln Gottes angewiesen bleibt. Augustinus ist so gesehen nicht bloß der Lehrer der Freiheit, sondern auch der Lehrer der göttlichen Gnade⁴⁹.

Zunächst muß deutlich gesehen werden, daß Wollen und Können sich wesentlich unterscheiden, auch wenn die teils am Sprachgebrauch der Brie-

⁴⁷ *Lib. arb.* 1, 15.

⁴⁸ *Lib. arb.* 1, 27; vgl. hierzu I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 1; *Kritik der praktischen Vernunft*, A 198 ff.

⁴⁹ Mit dieser Akzentuierung Augustins als eines Denkers, der gleichsam mit einer „Freiheitsphilosophie“ begonnen hat, läßt sich natürlich gut eine Kritik an mancher antipelagischen bzw. antipelagianischen Polemik Augustins verbinden. In diesem Sinne ist auch der Rehabilitierung des Pelagius durch G. GRESHAKE, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972, zunächst zuzustimmen. Die Dialektik von Freiheit und Gnade, in bezug auf die „engste Parallelen zur pelagischen Konzeption“ bestehen, war aber für Augustinus nicht „nur eine Stufe, über die hinweg er einen neuen Schritt tat“ (237).

fe des Paulus orientierte Terminologie Augustins, die dabei aber zumindestens spannungsvoll wird, in einigen Passagen dem Menschen gleichsam keinen Raum zu eigenständiger Tätigkeit zu lassen scheint⁵⁰. Allerdings sind Wollen und Können nicht so verschieden, daß sie in gar keinem Zusammenhang zueinander mehr stünden. Was jemand überhaupt nicht mehr erreichen kann, kann er auch nicht wollen — er kann es sich höchstens wünschen⁵¹. Der möglichst vollkommenen Ordnung des Ganzen kann aber jeder gesunde herangewachsene Mensch in seinem Wirkungsbereich dienen wollen. Indem ein Mensch der Verwirklichung der vollkommenen Ordnung zu dienen sucht, ist allerdings zugleich klar, daß er sie niemals wird endgültig erreichen können. Das Wollen des guten Willens zielt also auf eine Erfüllung, die der gute Wille sich nicht selbst geben kann.

Sodann muß festgehalten werden, daß sich die menschliche Vernunft, die sich aus eigener Kraft das Gesetz des guten Willens vorschreibt, nicht selbst ihr Sein gegeben hat⁵². Ebenso konnte der Wille sich nicht selbst die Kraft geben, das Gesollte zu verwirklichen. Damit folglich der Wille des Menschen das sein kann, was er gemäß seiner eigenen Einsicht sein soll, muß ihm die Kraft der Selbstbestimmung allererst von anderer Seite gegeben worden sein. Der menschliche Wille hat die Kraft zur Selbstbestimmung nur, insofern er ohne sein eigenes Zutun überhaupt einmal mit dieser Kraft da ist. In seinem Dasein ist er also abhängig von der Macht, die ihn ins Dasein gesetzt hat.

Weiterhin muß gesehen werden, daß auch Menschen, die offenbar etwas Gutes wollen, zuweilen etwas Schlechtes bewirken. Kein Mensch kann je mit allerletzter Sicherheit wissen, was er zur Verwirklichung der möglichst vollkommenen Ordnung alles tun soll. Man mag wissen können,

⁵⁰ Vgl. z. B. *Simpl.* 1, 1, 11 (vor dem Hintergrund von Rm 7, 18): „uelle enim, inquit, adiacet mihi, perficere autem bonum non“; dagegen *gr. et pecc. or.* 1, 5: „... uelle bonum atque perficere, solius dei est.“

⁵¹ Vgl. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern und München 1980, 61, 134 f., 139 f. und 143. Vgl. SENECA, *Epistulae morales*, XLI, 1 (Philosophische Schriften, hrsg. von M. ROSENBACH, Band 3, Darmstadt 1989, 324): „Facis rem optimam et tibi salutarem, si, ut scribis, perseueras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare, cum possis a te impetrare.“ Doch gibt es bei SENECA auch ein — wenigstens eingeschränktes — Ruhmverbot (a. a. O., XLI, 7): „Nemo gloriari nisi suo debet.“

⁵² *Lib. arb.* 3, 72 spricht wohl vom Empfangen der Vorschrift, aber doch so, daß es bei diesem Empfangen im Unterschied zum bloßen Schöpfungszustand des Menschen um eine darüber hinausgehende Tätigkeit zu gehen hat: „Si ergo ita factus est homo ut, quamuis sapiens nondum esset, praeceptum tamen posset accipere cui utique obtemperare deberet.“

was nicht getan werden soll, was in jedem Falle schlecht ist⁵³. Bloß das Schlechte zu vermeiden, heißt aber noch nicht, das Gute zu tun — sonst könnten wir sicherheitshalber gleich unser Leben lang im Bett liegen bleiben und warten, bis unser sündeloses Leben zu Ende ist. Wer hingegen positiv gestaltend in der Welt tätig wird, kann sich wohl um die Verwirklichung der möglichst vollkommenen Ordnung mühen, ob er ihr aber in der Tat dient, kann er selbst im letzten nicht mehr eindeutig beurteilen. Faktisch ist der Wille trotz seiner Angesprochenheit zu sittlichem, verantwortlichem Tun auch durch Nichtwissen und Nichtkönnen, „ignorantia“ und „difficultas“ bestimmt⁵⁴.

In allem, was der gute Wille allein durch sich selbst, aus der Kraft seiner eigengesetzlichen Selbstbestimmung zu tun vermag, bleibt er doch ein Wille, der sich in einem letzten Sinne Gott zu verdanken hat. Wenn nur von Gott her, als dem Hort reiner Selbstmacht, ein endlicher Wille als freier Wille möglich ist, endliche Freiheit wesentlich zugleich geschenkte Freiheit ist, dann muß jede Art von postulatorischem Atheismus, wenn dieser nicht bloß als ein sich vor sich selbst verbergender Kampf mit Gott um das sinngerechte Leben zu deuten ist⁵⁵, von vornherein für verfehlt gelten. Wird nämlich wirklich alles weggestrichen, was der Wille nicht aus eigener Kraft bewirken kann, dann fällt er schließlich selbst weg, weil er sich und seine Macht, die sich zudem nur durch den in faktischen moralisch relevanten Situationen auftretenden Sollensanspruch ausweist und nicht als solche gewußt werden kann⁵⁶, nicht selbst hat ins Dasein bringen können. In diesem Sinne sagt Augustinus mit vollem Recht, daß der Mensch allein, bloß aus eigener Kraft, durch sich selbst gar nichts könne: „tu enim per te ex uiribus tuis nihil potes.“⁵⁷

Augustinus meint zudem, daß es dem Menschen wesenhaft an Wissen und Kraft fehle, die möglichst vollkommene Ordnung des Ganzen zu verwirklichen. Er richtet sich somit gegen Utopien, die — vielleicht mit

⁵³ Beispielsweise soll man nicht das berechtigte Vertrauen anderer Menschen mißbrauchen, soll man anderen — insbesondere schwachen und hilflosen — Menschen nicht Gewalt antun. Vgl. die Beispiele für die üble Behandlung des Sklaven durch seinen Herrn und für die Vergewaltigung in *lib. arb.* 1, 9 und 11.

⁵⁴ *Lib. arb.* 3, 52.

⁵⁵ Vgl. N. HARTMANN, Systematische Selbstdarstellung (1931), in: Kleinere Schriften I, Berlin 1955, 1—51; bes. 6 f.: „Man meint immer, Probleme seien doch Menschenwerk, es stehe doch in der Macht des Menschen, sie zu stellen oder auch nicht zu stellen. . . Ganz anderes aber lehrt die Erfahrung, die das philosophische Denken in seiner Geschichte macht. Die Fragen drängen sich auf, ganz ohne Rücksicht auf Lösbarkeit und Unlösbarkeit.“ Zur Deutung von Hartmanns Position vgl. meinen Aufsatz, Epigenesis des Sinnes. Nicolai Hartmanns Destruktion einer allgemeinen Weltteleologie und das Problem einer philosophischen Theologie, in: Kant-Studien 78, 1987, 64—86.

⁵⁶ Vgl. I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, A 5 und 51 ff.

⁵⁷ *En. ps.* 35, 1.

menschenvernichtender Gewalt — das Himmelreich gleichsam aus eigener Kraft auf Erden verwirklichen wollen. Im guten Willen muß nach Augustinus, wenn er sich als guter Wille des endlichen Menschen auf eine solche vollkommene Ordnung richtet, zugleich und immer das demütige Bekenntnis der eigenen Schwäche und das selbstkritische Suchen nach der Wahrheit liegen. Dieses Bekenntnis und diese Suche sind eine bleibende Möglichkeit des Menschen, auch sofern seine Situation durch „ignorantia“ und „difficultas“ gekennzeichnet ist: „Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quaeri quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitendam esse inbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subueniat, qui nec errat dum subuenit nec laborat.“⁵⁸ Ein Mensch guten Willens weiß zugleich, daß ihm Wissen und Macht fehlen, dasjenige, was er — um der vollkommenen Ordnung zu dienen — will, auch so zu verwirklichen, wie er soll. Der in der Suche nach der Wahrheit und im Bekenntnis der Schwäche auf die vollkommene Ordnung des Ganzen ausgerichtete Wille zielt auf eine vollkommene Welt, die nur als geschenktes Reich Gottes erhofft werden kann.

Auf dem nachgezeichneten Weg der Rückkehr zu sich selbst ist der Mensch nun in der Tat zur Erkenntnis seiner selbst und des obersten Zieles seines Handelns gelangt. Der Mensch hat sich in der Rückkehr zu sich selbst als Suchenden erkannt, der das Gute wollen kann. Im inneren Menschen ist demgemäß tatsächlich Wahrheit zu finden, und zwar eine Wahrheit, nach der auch gelebt werden kann. Menschen können die Wahrheit suchen und der vollkommenen Ordnung des Ganzen dienen wollen. Gerade derjenige, der in seinem Leben ganz nach dem inneren Menschen zu leben versucht, wird aber erkennen, daß er das Ziel seines von ihm übernommenen Lebens nicht aus eigener Kraft erreichen kann⁵⁹. So stellt sich ihm eine Frage, die unermesslich auch noch über sein Inneres hinausgeht, nämlich die Frage nach dem Geheimnis Gottes.

V. Der Überstieg zu Gott als dem Innersten und dem Äußersten

Der Weg nach innen führt zu Wahrheit, aber noch nicht zur gesuchten Wahrheit, zu der Wahrheit, die Gott selbst ist⁶⁰. Der Imperativ, der die

⁵⁸ *Lib. arb.* 3, 53.

⁵⁹ Dieses Ziel ist die „*uiua uita*“; vgl. hierzu auch *uera rel.* 49, weiterhin die klassischen Stellen zu „*uita uiua*“ und „*uita mortalis*“ in *conf.* 1, 7 und 10, 39.

⁶⁰ In diesem Sinne ist mit der Notwendigkeit des „*transcende et te ipsum*“ zugleich eine Deutung dieses Satzes verbunden, die voraussetzt, daß im inneren Menschen noch nicht die gesuchte Wahrheit, „die“ Wahrheit im Sinne der Wahrheit Gottes gefunden ist. Wenngleich der Satz gemäß seiner neuplatonischen Herkunft zunächst auf die Wahrheit Gottes, die im inneren Menschen wohne, gezielt haben mag, geht diese Bedeutung im Vollzug des Augustinischen Denkens verloren. Wenn er also bei Augustinus eine neue Bedeutung hat, muß diese aufgedeckt werden. Der Versuch einer solchen Aufdeckung liegt in der vorgetragenen Interpretation.

Abwendung von der äußeren Wirklichkeit und die Rückkehr zu sich selbst fordert, muß folglich durch den Imperativ ergänzt werden, der vom Menschen zuletzt auch noch das Übersteigen seiner eigenen Innerlichkeit fordert: „Noli putare te ipsum esse lucem.“⁶¹ Der Mensch bleibt vielmehr, weil er zu schwach und zu klein ist, um Gott erfassen zu können, auch als Gottsuchender in der Gottferne, wenn Gott sich ihm nicht von sich selbst her offenbar macht.⁶² Der Mensch kann wohl nach dem letzten Ziel seiner Sehnsucht forschen und streben und es Gott nennen; um den wahren Gott wissen, das Gut des wahren Gottes erreichen und genießen kann er nicht aus eigener Kraft. Gott bleibt also in der menschlichen Wahrheitssuche nach Augustinus wesenhaft derjenige, der besser im Nichtwissen gewußt wird: „qui melius scitur nesciendo.“⁶³ Augustinus mahnt den Menschen so sehr, die Grenzen seiner Endlichkeit zu beachten, daß er es für besser hält, Gott im Nichtfinden zu finden, als ihn in bloß vermeintlichem Finden nicht zu finden: „non inueniendo inuenire potius quam inueniendo non inuenire te.“⁶⁴ Wer ernsthaft und offen nach der Wahrheit sucht, ohne Gott schon gefunden zu haben, wird Gott weniger verfehlen, als einer, der Gott gleichsam aus eigener Kraft gefunden zu haben meint. Wer Gott gefunden zu haben meint, hat vielleicht doch nur sich selbst oder seine geheimen Idole gefunden. Gerade in der Ohnmacht seines Nichtbesitzenkönnens liegt für ein endliches Wesen aber die Chance, Selbstand im Angesicht des Unendlichen zu behalten.

Trotz der fundamentalen Distanz muß der unendliche, für den Menschen aus eigener Kraft unerreichbare Gott als gleichsam allüberall gegenwärtig gedacht werden. Nach Augustinus ist nichts zugleich abgeschiedener und gegenwärtiger als Gott; sofern Gott in dieser Weise der Nächste und der Fernste zugleich ist, kann Augustinus an dieser Stelle mit dem Hinweis fortfahren, daß es wohl schwierig sei, herauszufinden, wo Gott sei, aber schwieriger noch, wo er nicht sei: „quo nihil secretius, nihil prae-sentius; qui difficile inuenitur ubi sit, difficilior ubi non sit.“⁶⁵

⁶¹ Vgl. *En. Ps.* 25, 2, 11. Hintergrund ist hier die Frage: „Quare illuminatus es?“ Zu ihrer Beantwortung durch Augustin vgl. auch *En. Ps.* 26, 2, 3. Vgl. zur Ähnlichkeit zur Sichtweise des Nikolaus von Kues: K. KREMER, Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus-Assimilation-Abstraktion, in: *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus* (MFCG 13), hrsg. von M. BODEWIG, J. SCHMITZ und R. WEIER, Mainz 1978, 23–57, bes. 50.

⁶² Vgl. *Pecc. mer.* I, 25, 38: „Illuminat omnem interiorem hominem, quia homo interior cum ueraciter fit sapiens, nonnisi ab illo illuminatur qui est lumen uerum.“

⁶³ *Ord.* 1, 10.

⁶⁴ *Conf.* 1, 10.

⁶⁵ *An. quant.* 34, 77.

Der Weg, der nun wirklich zum Finden Gottes führt, ist nach Augustinus folglich kein Weg, den der Suchende selbst gehen kann, sondern der Weg Gottes, sofern er sich dem Suchenden zeigt, zu erkennen gibt. Im zehnten Buch der *Confessiones* stellt Augustinus sich die Frage, wo er selbst Gott gefunden habe, so daß er in der Lage war, ihn kennen zu lernen. Augustinus meint nicht, Gott sei schon vorher gleichsam im Gedächtnis verborgen gewesen, hätte also nur entdeckt und hervorgeholt zu werden brauchen. Im Gedächtnis, „quasi uenter animi“⁶⁶, ist Gott jedenfalls nicht zu finden — und so wird es erforderlich, auch über die „memoria“ hinauszugehen, um Gott zu berühren: „Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum.“⁶⁷ Augustinus beantwortet die Frage nach dem Ort des Findens Gottes folglich so, daß es keinen irdischen Ort für dieses Finden gebe, sondern Gott nur in Gott selbst, über dem ihn suchenden Menschen, gefunden werden könne: „Ubi ergo te inueni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus.“⁶⁸

Kein Mensch kann folglich darüber Auskunft geben, wie ein Mensch so über sich hinauskommen kann, daß er schließlich Gott findet. Dies gilt, obwohl auf der anderen Seite natürlich gesagt werden muß, daß Gott das All des Seienden erfüllt, weil alles nur sein kann, sofern es von Gott im Sein gehalten wird: „An quia sine te non esset quidquid est, fit, ut quidquid est capiat te?“⁶⁹ Also kann auch der Mensch nur sein, sofern Gott in ihm ist: „Non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me.“⁷⁰ Wengleich aber der Mensch nur sein kann, sofern Gott bei ihm ist, so kann der Mensch doch durchaus sein, ohne daß er von sich aus bei Gott ist. Nur so ist zu verstehen, daß er sich wesenhaft als Suchenden gefunden hat. Augustinus drückt diesen Tatbestand — und damit die Möglichkeit des faktischen, bewußten oder unbewußten Atheismus — in bezug auf seine

⁶⁶ Vgl. *Conf.* 10, 21.

⁶⁷ *Conf.* 10, 26. Deswegen kann die Tatsache, daß der Geist schon immer über sich hinaus ist (vgl. *Conf.* 10, 15: „Et uis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est“) auch nicht als Argument für die Annahme gelten, Gott sei doch im Inneren des Menschen zu finden. Wohl darf die Innerlichkeit im Weg zu Gott nicht mehr verlassen werden (vgl. ebd. den Irrweg derer, von denen gesagt wird „relinquunt se ipsos“), aber sie muß in einen Bereich hinein überstiegen werden, der dem Menschen innerlicher ist, als er sich aus eigener Kraft selbst sein kann. Hier kann auch unmittelbar der Sinn der Gestaltung der Gartenszene der *Confessiones* eingesehen werden (vgl. bes. *Conf.* 8, 26: „transilire quo uocabar“).

⁶⁸ *Conf.* 10, 37.

⁶⁹ *Conf.* 1, 2.

⁷⁰ Ebd.

eigene Lebensgeschichte dadurch aus, daß er sagt, Gott sei bei ihm gewesen, er aber nicht bei Gott: „Mecum eras, et tecum non eram.“⁷¹

Wenn Gott aber, wie Augustinus annimmt, tatsächlich alles erfüllt und alles nur sein kann, weil es in Gott ist, so muß doch gefragt werden, wie dann überhaupt ein Zustand der Gottferne denkbar ist. Auf diese Frage antwortet Augustinus in der Kommentierung zur biblischen Schöpfungsgeschichte, wo er sagt, daß der allmächtige und allerhaltende Gott, der in unveränderlicher Ewigkeit, in seiner Wahrheit und seinem Willen immer derselbe ist, allem Geschaffenen innerlicher sei, als das Geschaffene es sich selbst sein kann, weil das Geschaffene in ihm ist: „Deus omnipotens et omnitenens, incommutabili aeternitate, ueritate, uoluntate semper idem . . . interior omni re, quia in ipso sunt omnia.“⁷² Gott ist allem Geschaffenen gegenüber aber auch äußerlicher, als es sich selbst sein kann, weil er über allem Geschaffenen ist: „exterior omni re, quia ipse est super omnia.“⁷³

Hieraus ergibt sich jedenfalls, daß die dem Geschaffenen aus eigener Kraft erreichbare Innerlichkeit nicht zugleich positiv seinen Ursprung in Gott umfaßt. Die „Trennung von Drinnen und Draußen“ kann deswegen auch nicht als „der Grundgegensatz“ fungieren, der sich „durch das gesamte augustinische Schrifttum“ ziehe⁷⁴. Vielmehr muß an allen drei Schritten des Weges der Gottessuche festgehalten werden. Deswegen auch hat Augustinus immer auf der „creatio de nihilo“ bestanden, die eben unterschieden ist von einer „creatio de se“⁷⁵. Weil alles Geschaffene gleichwohl nur in Gott sein kann und auch wirklich im unendlichen und unfassbaren Gott ist, ist Gott ihm innerlicher, als es sich selbst sein kann. Die dem Geschaffenen aus eigener Kraft erreichbare Äußerlichkeit ist auf ein raumzeitliches Spielfeld seiner Verwirklichung angewiesen, das es sich nicht

⁷¹ *Conf.* 10, 38.

⁷² *Gn. litt.* 8, 26, 48.

⁷³ Ebd.; in ähnlicher Weise vgl. *conf.* 3, 11: „Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.“

⁷⁴ Vgl. G. GRESHAKE, a. a. O., 210 (unter Bezugnahme auf G. Söhngen). Bezeichnen-derweise zitiert GRESHAKE hier den dieser Abhandlung zugrundeliegenden Satz aus *uera rel.* 39 nur unvollständig, so daß die Notwendigkeit des „transcensus“ gar nicht mehr sichtbar wird. Die Charakterisierung des Augustinischen „Dualismus“, sofern es ihn als durchgängige These — und nicht vor allem als durch die Erfahrung sich aufdrängende Aufgabe des Denkens — überhaupt gibt, gerät bei GRESHAKE (wie in weiten Teilen der Forschung, die Augustins Einlassungen eben in seinen polemischen Zuspitzungen festhält) jedenfalls zu einseitig. Ebenso wenig wird bei GRESHAKE sichtbar, was laut Augustin „in interiore homine“ konkret gefunden werden kann, nämlich die gleichwohl bedürftige Erkenntnis gewisser Wahrheit und die mannigfachen Einschränkungen unterliegende, aber sich dennoch „per se“ vollziehende Macht des freien Willens, der sich nach dem ihm von ihm selbst gegebenen Gesetz entscheidet.

⁷⁵ Vgl. z. B. *lib. arb.* 1, 5.

selbst bereitstellen kann. Die Möglichkeit des Erscheinens und des Wirkens in diesem Spielfeld ist dem Geschaffenen folglich äußerlicher, als sein eigenes Erscheinen und Wirken in ihm. Sofern dieses Erscheinenkönnen und Wirkenkönnen von Gott, der über allem Geschaffenen ist, ermöglicht ist, ist Gott dem Geschaffenen auch äußerlicher, als es sich selbst sein kann. Im Gedanken der Nähe des unendlichen Gottes beim endlichen Geschaffenen ist zugleich wesentlich seine Ferne vom Geschaffenen mitgedacht, da nichts ihn zu fassen vermag, das nur sein kann, sofern es in ihm ist.

Ginge also Gott nicht als handelnde Person auf den Menschen zu, wäre er bloß ein unerreichbares Wunschbild seiner Sehnsucht. Wenn Gott unbeweglich in sich ruhte, wenn Gott nicht von sich aus auf das Suchen des Menschen zuginge⁷⁶, wäre unsere Hoffnung dahin, und es bliebe nichts von ihr: „Et tamen nisi ad aures tuas ploraremus, nihil residui de spe nostra fieret.“⁷⁷ Der Mensch mag von sich aus die Frage nach Gott stellen können — und wenn er sich recht versteht, muß er sie sogar stellen —⁷⁸, aber er kann aus seinen Kräften heraus auf diese Frage keine gültige Antwort geben.

Diese Einsicht ist Augustinus wiederum im Zusammenhang mit seiner Lebensgeschichte aufgegangen. Nach seiner Erfahrung mit dem Gottsuchen ist das Finden Gottes nur als Tat Gottes möglich, als Einbruch der Ewigkeit Gottes in die Zeitlichkeit des Menschen. So heißt es in den *Confessiones*, daß Gott gerufen und geschrien und seine Taubheit zerrissen, daß Gott geblitzt und seine Blindheit verschucht, daß Gott Duft verbreitet und so seine Sehnsucht geweckt habe: „Uocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.“⁷⁹

Auch solches gottbewirkte Finden Gottes in der Zeit des menschlichen Welt-daseins versetzt den Menschen nicht sogleich in ein weltabgeschiedenes Paradies, sondern entfacht vielmehr sogar die wesenhafte Ruhelosigkeit des Menschen noch einmal neu, indem sie dem unruhigen Herzen das eigentlich beunruhigende Ziel gibt. Die Unruhe des Menschen, die sich ansonsten oft genug in Nichtigkeiten erschöpft, kommt durch das Finden Gottes zu sich selbst, wird sich in ihrem innersten Wesen durchsichtig. In

⁷⁶ Vgl. die Umdrehung des Teilhabegedankens in *conf.* 7, 24: „infirmam divinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae“; zur Interpretation B. ALAND, *Cogitare Deum in den Confessiones*, in: *Pietas. Festschrift für B. Kötting*, hrsg. von E. DASSMANN und K. S. FRANK, Münster 1980, 93–104 (JbAC, Erg.-Band 8).

⁷⁷ *Conf.* 4, 10.

⁷⁸ Dies scheint die haltbare Funktion der Gottesbeweise zu sein.

⁷⁹ *Conf.* 10, 38.

dieser Selbstdurchsichtigkeit der menschlichen Unruhe wird eine neue Zuwendung des Menschen zur zeitlichen Menschenwelt möglich — und faktisch auch erforderlich —, weil diese Zuwendung nun von der Hoffnung auf ein lebendiges Leben in Gott getragen ist: „Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et uiua erit uita mea tota plena te.“⁸⁰ Solange der Mensch das Ziel dieser Hoffnung noch nicht erreicht hat, solange er sagen muß, „tui plenus non sum“⁸¹, ist er noch in der Ungewißheit des mühevollen Zeitdaseins: „ex qua parte stet uictoria nescio.“⁸²

Weil Augustinus seinen Sinn für Gott durch die Tat Gottes selbst geöffnet sieht, kann er Gott als seinen Erretter lieben. In der Liebe Gottes kann zudem auch wiederum das geliebt werden, was in der Zeit als Vergängliches ist, nun aber ohne die Gefahr des Verlustes. Hatte Augustinus sich im Anschluß an die Todeserfahrung von der Liebe zum Zeitlichen, von der „amicitia rerum mortalium“, ganz abwenden wollen, so kann er jetzt sagen, daß in der Gottesliebe, die mit Nächstenliebe und Feindesliebe verbunden ist, niemand die Menschen verliert, die er liebt, weil sie in Gott bewahrt werden, der alle liebt: „Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur.“⁸³ Wer Gott liebt, liebt zugleich alles, was er liebt, in der Liebe zu Gott. Weil in diesem Sinne alles, was geliebt wird, im liebenden Gott geliebt wird, kann auch das Zeitliche wieder — doch in neuer Weise — geliebt werden, kann auch ein sterblicher Mensch so geliebt werden, als ob er nicht sterben würde, da kein in Gott geliebter Mensch verloren wird, sofern gesagt werden darf, daß Gott nicht verloren wird, der den geliebten Menschen durch seine Liebe im Leben hält.

Dennoch bleibt der Mensch, der wie Augustinus zu Gott gefunden hat, in die Zeit eingebunden und von ihr und ihren Ereignissen bedrängt. Das lebendige Leben, die „uita uiua“, besitzt auch der Gläubige nur in der Hoffnung, „in spe“, noch nicht in der Wirklichkeit, „in re“⁸⁴. Erst im Ende der Weltzeit kann es in Gott die erhoffte Erfüllung geben: Und so gilt auch für den glaubenden Menschen Augustins Wort vom Beginn der *Confessiones*, daß unser Herz ohne Ruhe sei, bis daß es seine Ruhe findet in Gott.

⁸⁰ *Conf.* 10, 39.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ *Conf.* 4, 14.

⁸⁴ Vgl. *en. ps.* 38, 13.

Christus, der „kleine“ Hirte

Pastorale Christologie bei Johannes vom Kreuz und Luis de León

1991 jährt sich zum 400. Mal der Todestag der beiden großen spanischen Theologen, Mystiker und Dichter Luis de León (geb. 1527) und Johannes vom Kreuz (geb. 1542); der erste starb am 23. August, der andere am 14. Dezember 1591. Aus diesem Anlaß soll im folgenden ein wichtiger und auch heute noch aktueller Punkt aus der Christologie der beiden Theologen untersucht werden, nämlich ihr ausgeprägt pastorales Verständnis Christi. Das Thema paßt sicherlich gut in den 100. Jahrgang einer Zeitschrift, die ursprünglich „Pastor bonus“ hieß.

I. Das Hirten-Gedicht des Johannes vom Kreuz

Das deutsche Lektionar zum Stundenbuch¹ bietet für den 5. Januar als zweite Lesung ein Gedicht des Johannes vom Kreuz an; es trägt die Überschrift „Christus, der junge Hirt, und die Menschheit“ und lautet in der klangvollen, die elfsilbigen Verse des Originals nachahmenden, aber nicht ganz exakten Übersetzung so:

1. Ein junger Hirt, vereinsamt, wacht im Leeren,
der Freude fern, entfremdet dem Behagen.
An seine Hirtin denkt er. Und die Klagen
der Liebe sind es, die sein Herz verzehren.
2. Nicht weint er, weil Gedanken ihn versehren
an Liebe, die so trauernd ihn betrübte,
daß ihm das Herz wie wund war, weil es liebte.
Er weint, weil er vergessen ist im Leeren.
3. Weil er so ganz vergessen ist im Leeren
von seiner schönen Hirtin. Unter Schmerzen
mißhandeln läßt er sich, doch nur im Herzen
fühlt er die Liebe ihn mit Leid beschweren.

¹ Die Feier des Stundengebetes. Lektionar. Heft 1. Zweite Jahresreihe (1978) 173–74. Auf S. 286 nennt das Lektionar als Quelle Johannes vom KREUZ, Die dunkle Nacht und die Gedichte, übertragen von I. BEHN (Einsiedeln 1961), S. 29. Dort findet sich jedoch eine ganz andere Übersetzung von I. BEHN. Diese wurde übrigens in der zweiten Auflage (Einsiedeln 1978; S. 202–203) durch eine wortgetreuere Übertragung von C. CAPOL ersetzt, die auch für das Lektionar zu empfehlen wäre. Vgl. auch die Übersetzung und den vorzüglichen Kommentar von W. REPGES in seinem Buch: Johannes vom Kreuz. Der Sänger der Liebe (Würzburg 1985) 74–91.

4. Es spricht der junge Hirt: „Weh mir! Entbehren muß ich die Liebe, die mir weit entfernte, die meine Gegenwart nie kennenlernte, und darum meiner Brust den Schmerz bescheren.“
5. Und über eine Zeit, an jenem hehren Baum hoch erhöht, die schönen Arme breitend, das Haupt inmitten neigt' er schwer verscheidend, das Liebeshertz erfüllt von Gram und Zähren.

In der spanischen Ausgabe ist das Gedicht überschrieben „Otras canciones a lo divino (de el mismo autor) de Cristo y el alma“ und lautet²:

1. Un pastorcico, solo, está penado,
ajeno de placer y de contento,
y en su pastora puesto el pensamiento,
y el pecho del amor muy lastimado.
2. No llora por haberle amor llagado,
que no le pena verse así afligido,
aunque en el corazón está herido;
mas llora por pensar que está olvidado.
3. Que sólo de pensar que está olvidado
de su bella pastora, con gran pena
se deja maltratar en tierra ajena,
el pecho de el amor muy lastimado.
4. Y dice el pastorcico: ¡Ay, desdichado
de aquel que de mi amor ha hecho ausencia,
y no quiere gozar la mi presencia,
y el pecho por su amor muy lastimado!
5. Y a cabo de un gran rato se ha encumbrado
sobre un árbol, do abrió sus brazos bellos;
y muerto se ha quedado asido dellos,
el pecho de el amor muy lastimado.

Der Leser wird in der Übersetzung wohl noch etwas vom Charme und der Melancholie des Originals spüren. Eine andere Frage ist, ob er auch die christologische Deutung mitvollziehen kann, die der Titel nahelegt. Sicher, die fünfte und letzte Strophe weist ganz eindeutig auf Christus hin; der Baum, auf dem der Hirt „seine schönen Arme ausbreitend“ stirbt, ist ein altes Symbol des Kreuzes. Aber die vorangehenden Strophen zeichnen ein Hirtenbild, das auf den ersten Blick mit dem biblischen³ wenig zu tun hat.

² L. RUANO (Hg.), *Vida y Obras de San Juan de la Cruz* (Madrid 101978, BAC 15) 405-406.

³ Zum biblischen Hirtenbild vgl. P. GRELOT, *Art. Pasteur*: DSAM XII, 361—372; zur weiteren Entwicklung siehe Th. K. KEMPF, *Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt* (Rom 1942); A. LEGNER, *Der Gute Hirt* (Düsseldorf 1959).

Das da beschriebene Verhältnis des kleinen Hirten zur schönen Schäferin und sein Sterben aus Liebeskummer ist ein beliebtes Motiv der Schäferpoesie. In der Tat konnten die Literaturhistoriker zeigen, daß Johannes vom Kreuz ein profanes Schäfergedicht zugrundegelegt und dieses dann „a lo divino“ umgedichtet hat⁴. Durch geringfügige Änderungen vor allem in der vierten und fünften Strophe hat er dem profanen Hirtengedicht einen religiösen, ja christologischen Sinn gegeben.

Theologisch gesehen stellt sich vor allem die Frage nach der Legitimität eines solchen Vorgehens. Sicher, die Bibel selbst verwendet das Hirtenbild. Aber darf man über das biblische Bild hinaus gehen und es mit Elementen der Schäferpoesie ausschmücken? Zumindest heute, wo die Menschen kaum noch einen Hirten mit seiner Herde erleben, sollte man doch, so scheint es, diese Metapher eher beschneiden als ausweiten. Man spricht heute zwar sehr viel vom pastoralen Handeln der Kirche; auf der anderen Seite gibt es kaum eine Predigt über das Evangelium vom Guten Hirten, die nicht betonte, wie fremd und mißverständlich dieses Bild für den heutigen Menschen sei. So bleibt also die Frage, ob und wie es Johannes vom Kreuz gelingt, in seinem Hirtengedicht auch für den Menschen von heute etwas vom Geheimnis Christi aufleuchten zu lassen.

II. Die Verwendung des Hirtenbildes bei Luis de León

Diese Frage läßt sich leichter beantworten, wenn wir zunächst einen Umweg machen und die Verwendung des Hirtenmotivs bei einem anderen großen spanischen Theologen, Dichter und Mystiker jener Zeit verfolgen, bei dem um 15 Jahre älteren Augustinermönch Luis de León, dessen Vorlesungen Johannes vom Kreuz während seiner Studien in Salamanca in den Jahren 1564—1567 gehört hat. Luis de León hat in seinem Hauptwerk, den Gesprächen über die Namen Christi, die Übertragung der Hirtenvorstellung auf Christus theologisch sehr genau reflektiert⁵. Auch wenn Johannes

⁴ Vgl. J. M. BLECUA, Los antecedentes del poema del „pastorcico“ de San Juan de la Cruz: *Revista de filología española* 33 (1949) 378—380; DÁMASO ALONSO, La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera) (Madrid 1966); DERS., Poesía española (Madrid 1971) 219—305; REPGES (wie Anm. 1) 73—91.

⁵ Luis de LEÓN, De los nombres de Cristo, in: *Obras completas castellanas*, ed. F. GARCÍA, I (Madrid 1957, BAC 3) 397—825, dort S. 466—482 über den Namen des Hirten. Vgl. auch K. VOSSLER, Luis de León (München 1946); E. LORENZ, Der nahe Gott im Wort der spanischen Mystik (Freiburg i. Br. 1985) 210—215; C. P. THOMPSON, *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain* (Cambridge 1988); K. REINHARDT, Christus der Jesus. Zur Theologie der „Namen Christi“ bei Luis de León (1527—1591): *Der menschenfreundliche Gott*. Hg. von H. FEILZER u. a. (Trier 1990) 82—98.

vom Kreuz in seinem Gedicht vom kleinen Hirten nicht von Luis de León abhängig ist⁶, so gibt der Traktat des Salmantiner Professors über die Namen Christi zumindest einen guten Einblick in das theologische Umfeld und den Hintergrund dieses Gedichtes.

1. Das Hirtenleben als Symbol erfüllten menschlichen Lebens

In einem ersten Schritt schildert Fray Luis das Hirtenleben als menschliche Wirklichkeit. Um es gleich vorweg zu sagen, es ist für ihn nicht nur ein Beruf unter anderen Berufen, sondern das Symbol und Urbild eines erfüllten menschlichen Lebens überhaupt.

Große Bedeutung mißt Luis de León zunächst dem Lebensraum der Hirten bei, dem Leben auf dem Land. Es bildet die große Alternative zum Leben in der Stadt mit dem hektischen Streben nach Geld, Macht und Ehre. Das Leben der Hirten auf dem Lande ist einfach, aber voller Ruhe und Zufriedenheit. Quellen ihres Glückes sind die alltäglichen Dinge, der freie Blick zum Himmel, die reine Luft, die blühende Natur, die zwitschernden Vögel, die plätschernden Bäche. Immer wieder treffen wir im luisischen Schrifttum diese Gedanken, besonders eindrucksvoll in seinem berühmten Gedicht über das zurückgezogene Leben (*Vida retirada*)⁷.

Das Leben der Hirten ist nach Fray Luis durch eine besondere Fähigkeit und Neigung zum Lieben ausgezeichnet. Das steht nicht im Gegensatz zum vorausgehenden Lob der Einsamkeit. Die Liebe zwischen Hirt und Hirtin erwächst gerade aus der Einsamkeit; es ist eine Liebe, die durch kein Begehren getrübt wird. Das Hirtenleben auf dem Land ist für ihn geradezu „die Schule der reinen Liebe“⁸.

Erst an dritter Stelle geht Luis de León auf die eigentliche Aufgabe des Hirten ein, die Leitung der Herde. Hier zeichnet er das Bild des Hirten ganz bewußt als Alternative zum Bild des Herrschers⁹. Der Hirte herrscht nicht über Untertanen, sondern führt seine Schafe auf die Weide, hegt und pflegt sie. Der Hirte erläßt keine allgemeinen Gesetze, sondern sorgt sich

⁶ Luis de LEÓN hat sein Werk über die Namen Christi im Kerker der Inquisition in den Jahren 1572–1977 konzipiert und 1583 veröffentlicht. Wann und wo Juan de la CRUZ sein Gedicht verfaßt hat, ist nicht mit Sicherheit zu sagen.

⁷ „Que descansada vida...“; deutsche Übersetzung bei VOSSLER (wie Anm. 5) 121–124.

⁸ „Una como escuela de amor puro y verdadero.“ Obras I (wie Anm. 5), 468.

⁹ Der Hirte bildet so auch die Alternative zum geistlichen Herrscher. Es entstanden damals eine ganze Reihe von Werken über den *Pastor bonus* als Idealbild des Bischofs: vgl. H. GARCÍA, *El reformismo del „Pastor bonus“* de Juan Maldonado: *Hispania sacra* 35 (1983) 193–218; J. I. TELLECHEA IDIGORAS, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma* (Roma 1963).

um jedes einzelne Schaf. Schließlich leitet der Hirte seine Herde auch nicht durch irgendwelche Zwischeninstanzen, sondern er selbst ist für alle unmittelbar da; er ist der Mittelpunkt der Herde.

Mit solch idealen Vorstellungen über das Leben der Hirten auf dem Lande steht Luis de León in seiner Zeit nicht alleine da. Die großen Vertreter des Humanismus, Petrarca und Erasmus, um nur einige zu nennen, propagierten die Rückkehr zum einfachen, pastoralen Leben auf dem Lande. Vorbilder waren ihnen vor allem die antiken Schriftsteller Theokrit und Vergil. Die Schäferpoesie erlebte in der Zeit der Renaissance und des Barock eine neue Blüte¹⁰. So ist es nicht verwunderlich, daß die bukolische Tradition auch die Darstellung des Guten Hirten in Kunst und Literatur, in Predigt und Theologie beeinflusste. Allerdings beruft sich Luis de León wie manche andere Theologen seiner Zeit nicht nur auf Theokrit, Vergil und Horaz, sondern auch auf biblische Vorbilder. Aus dem Alten Testament nennt er als große Hirtengestalten Jakob, die Patriarchen und David; andere Theologen beginnen schon mit Abel. Vor allem aber stützt sich Fray Luis auf das Hohelied. In der Forschung wird die Gestalt der schönen Schäferin in der religiösen Dichtung der Renaissance und des Barock meist auf den Einfluß der antiken Bukolik zurückgeführt. Das ist nur zum Teil richtig. Ein ganz wichtiges Verbindungsglied ist das Hohelied. Wohl im Anschluß an Arias Montano bezeichnet Luis de León diese biblische Schrift als pastorale Ekloge¹¹ und rückt sie damit in die Nähe der Eklogen Vergils. In seiner kastilischen Erklärung des Hohenliedes deutet er dieses Buch dem Wortsinn nach als eine Sammlung von Liebesliedern zwischen Schäfer und Schäferin, obwohl er durchaus davon überzeugt ist, daß es letztlich von der Liebe Gottes und Christi zur Kirche oder zur menschlichen Seele spricht¹². Die Vorliebe von Fray Luis für das Leben auf dem Lande hat außer den biblischen noch andere religiöse Wurzeln. Als Mönch war sein Ideal das von der Welt abgeschiedene kontemplative Leben, das schon bei manchen Autoren des Mittelalters durch die Hirten symbolisiert wurde¹³.

¹⁰ Vgl. K. GARBER (Hg.), Europäische Bukolik und Georgik (Darmstadt 1975); F. LÓPEZ ESTRADA, Bibliografía de los libros de pastores en la literatura española (Madrid 1984).

¹¹ Luis de LEÓN, Exposición del Cantar de los catarres, Prólogo: Obras I (wie Anm. 5) 72. Auch Juan de la Cruz machte sich offenbar diese Interpretation des Hohenliedes in seinem Cántico espiritual, einer Paraphrase des Hohenliedes, zu eigen. In der Strophe 19 des Cántico espiritual (Rezension A) sagt die Braut: Ya no guardo ganado/ni ya tengo otro oficio/que ya sólo en amar es mi ejercicio.

¹² Im lateinischen Kommentar (Salamanca 1589) gibt er eine dreifache Auslegung des Hohenliedes, im Wortsinn, im moralisch-mystischen und im ekklesiologisch-heilsgeschichtlichen Sinn.

¹³ Vgl. W. KRAUSS, Über die Stellung der Bukolik in der ästhetischen Theorie des Humanismus, in: GARBER (wie Anm. 10) 140–64, bes. S. 143.

Im Unterschied zu vielen Humanisten seiner Zeit hat Luis de León die pastorale Einstellung nie als Gegensatz zur Scholastik betrachtet. Er selbst hat in Salamanca scholastische Theologie doziert; sein aus den Vorlesungen erwachsenes lateinisches Werk ist nicht von seinen spanischen Dichtungen zu trennen¹⁴. Auf ihn trifft deshalb auch kaum die Kritik zu, die Jacques Le Goff in seiner Apologie der Scholastik gegen die Humanisten vorgebracht hat. In dieser Perspektive erscheint die Vorliebe der Humanisten für das Leben auf dem Land als Flucht der Intellektuellen vor der Verantwortung gegenüber der Gesellschaft, als aristokratische Absonderung von der Masse, als Rückzug in eine idyllische Einsamkeit¹⁵.

Die Kritik läßt sich noch ausweiten. Es ist ganz offenbar einseitig, das Hirtenleben einfachhin als das Symbol eines geglückten menschlichen Lebens zu begreifen. Zwar kommt in der Hinwendung zum Pastoralen eine Ursehnsucht des Menschen zum Ausdruck, der Traum, die Utopie von einem freien Leben auf dem Lande. So ist es nicht verwunderlich, daß diese Sehnsucht immer wieder durchbricht, wenn das Leben zu kompliziert wird; so war es in der Antike bei Vergil, so im Humanismus. Auch heute, in einer durch die Technik bestimmten und bedrohten Welt, erleben wir das Aufbrechen solcher Ideen, zum Beispiel in der Bewegung der Grünen und Alternativen¹⁶. Auf der anderen Seite darf man auch die Grenzen einer pastoralen Sicht des Lebens und der Welt nicht verkennen. Die Realität des Landlebens ist anders, als manche idealisierenden Schilderungen es wahrhaben wollen. Auch in der Natur gibt es das Böse; die Natur kann zur Bedrohung des Menschen werden, so daß er Schutz sucht hinter den Mauern der Stadt. In der biblischen Tradition ist nicht nur der Paradiesesgarten ein Bild der ewigen Vollendung, sondern auch die Stadt Jerusalem¹⁷.

¹⁴ Vgl. J. MARISTANY, *Sobre la obra latina de Fray Luis de León: La Ciudad de Dios* 203 (1989) 389–429.

¹⁵ J. LE GOFF, *Die Intellektuellen im Mittelalter* (Stuttgart 1987) 166–171. — Stellt man die pastorale Christologie der scholastischen gegenüber, dann wird der Terminus „pastoral“ ausgeweitet zu einer transzendentalen Bestimmung der Christologie und Theologie überhaupt, zu einer nicht rational, sondern soteriologisch und therapeutisch orientierten Form des Theologisierens. In diesem Aufsatz wird „pastorale Christologie“ jedoch in einem engeren, gegenstandsbezogenen Sinn verwendet; der Terminus meint das Verständnis Christi im Bild des Hirten.

¹⁶ Ein Beispiel aus dem akademischen Bereich ist der pastoral gefärbte Humanismus Martin HEIDEGGERS in seinem Humanismus-Brief: „Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. In diesem ‚weniger‘ büßt der Mensch nichts ein, sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt. Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein.“ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem Brief über den Humanismus (Bern 1947) 90.

¹⁷ Vgl. E. BENZ, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt* (Stuttgart 1969) 353–94.

Luis de León hat die Grenzen des Hirtenbildes wohl nicht so deutlich gesehen. Immerhin, die Tatsache, daß Hirte für ihn nur ein Name Christi unter vielen ist und keineswegs der höchste und umfassende, weist darauf hin, daß er auch um die Grenzen dieses Ansatzes wußte. In erster Linie freilich versucht er, die positiven Möglichkeiten des Christus-Namens Hirte auszuschöpfen.

2. Der Hirte Christus — Urbild der geeinten und vollendeten Menschheit

Luis de León überträgt nicht einfach die profane Hirtenvorstellung auf Christus. Wenn er den Traum von einem im Hirtenleben symbolisierten erfüllten menschlichen Dasein zu träumen wagt, dann vor allem deshalb, weil er glaubt, daß in Christus dieses Leben schon verwirklicht ist, und zwar in urbildlicher Form. Sein Denken verläuft also in einer Zirkelbewegung. Er wendet das Hirtenbild auf Christus an und ordnet ihn damit in dieses Schema ein; da aber das Hirtenbild seiner Auffassung nach in Christus begründet ist, so bestimmt er letztlich die menschliche Hirtenvorstellung von Christus her.

In erster Linie denkt er dabei an die himmlische Heimat des ewigen Gottessohnes, jenes „gütige, helle Land“¹⁸, wo all das in urbildlicher Form zu finden ist, was das Hirtenleben auf dem Lande ausmacht. Im Leben des menschengewordenen Gottessohnes bricht diese himmlische Welt durch; Jesus liebt das einfache, ursprüngliche Leben auf dem Lande, er hat den Blick für das Wesentliche, er sucht die Stille und Einsamkeit auf, und seine Worte lassen sich auch am besten verstehen, wenn man sie in der Stille aufnimmt.

Wie bei den Hirten ist auch bei Christus die Liebe die Grundkraft des Lebens. Ja, er übertrifft darin alle menschlichen Hirten, weil in ihm Gottes Liebe selbst erscheint. Luis de León spricht von den Flammen der Liebe, die von Jesu Antlitz ausgehen, und vergleicht Christi Liebe mit dem brennenden Dornbusch. Auf diesem Hintergrund ist es auch nicht mehr verwunderlich, daß Jesus nicht auf die Geschlechtsrolle des Mannes festgelegt erscheint; Fray Luis vergleicht Jesus in diesem Zusammenhang auch mit einer liebenden Mutter und Ehefrau.

Auch das Leitungsamt des Hirten findet in Christus seine Erfüllung. Christus kann die Menschen leiten und zur Vollendung führen, weil er um ihre Sehnsüchte und Wünsche weiß. Sein Herrschen über die Schafe be-

¹⁸ Vgl. das herrliche Gedicht „Alma región lucente“; deutsche Übersetzung bei VOSSLER (wie Anm. 5) 71—73. Die Ideen dieses Gedichtes kehren in Prosaform im Hirtenkapitel der „Namen Christi“ wieder; vgl. Obras I (wie Anm. 5) 469—71. Vgl. zum Ganzen das schöne Kapitel „The language of the heaven“ bei THOMPSON (wie Anm. 5) 232—62.

steht darin, daß er sie durch seine Gnade innerlich stärkt. Gleich einem guten Hirten mißt Christus seine Schafe nicht mit einem einheitlichen Raster, er wendet sich jedem einzelnen zu und gibt ihm das Brot, das er gerade braucht. Um die unmittelbare Fürsorge des Hirten für seine Herde zu verdeutlichen, knüpft Luis de León an die Hirtenrede im Buch des Propheten Ezechiel (34, 11–24) an, wonach Gott in der Endzeit selbst sein Volk weiden und an die Stelle der schlechten Hirten einen einzigen setzen wird, seinen Knecht David, der inmitten seines Volkes herrschen soll. Dieser eine, universale Hirte, der fähig ist, alle Menschen unmittelbar selbst zu leiten, ist für Luis de León Christus. Er herrscht inmitten seines Volkes, wenn er in den Herzen der Menschen gegenwärtig und wirksam wird. Für diese verinnerlichte Sicht des Wirkens Christi beruft sich Fray Luis zunächst auf Gedanken des Stoikers Epiktet über die innere Selbstbestimmung des Menschen, wendet diese aber ins Christliche. Christus ist es, der durch seine Gnade den Menschen von innen her in seinem Denken, Wollen und Fühlen leitet¹⁹. Die Idee der Immanenz Christi im Menschen führt Luis de León dann zum Höhepunkt seiner Ausführungen: der allen begnadeten Menschen innerliche Christus führt diese nicht zu irgendeinem Ziel außerhalb, sondern zu sich selbst. So erfüllt er die höchste Aufgabe des Hirten, die darin besteht, die Schafe in seiner Herde zu sammeln. Die Einheit zwischen Christus und seiner Herde übertrifft alle menschlichen Vorstellungen. „Das Kleid liegt nicht so eng am Körper an, der Gürtel sitzt nicht so straff, Haupt und Glieder sind nicht so eng miteinander verbunden, Eltern und Kinder sind einander nicht so verpflichtet, Mann und Frau sind nicht so eins, wie Christus, unser göttlicher Hirte, in sich und mit sich seine Herde vereinigt.“²⁰ Die Idee der Einheit aller Christen im *corpus Christi mysticum* findet sich zwar in dieser oder jener Form bei vielen von Erasmus beeinflussten Humanisten jener Zeit, wohl bei keinem aber hat sie eine so kraftvolle und konsequente Ausprägung gefunden wie bei Luis de León²¹.

Durch den Gedanken einer mystischen Einheit aller Gläubigen in Christus ist Luis de León weit über eine bloß allegorische Anwendung des Hirtenbildes auf Christus hinausgegangen und in den Bereich der Christus-

¹⁹ Obras I, 479. Über den christlichen Stoizismus im Spanien des 16. Jahrhunderts siehe M. BATAILLON, *Erasmus y España* (México 1966) passim; K. A. BLÜHER, *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert* (München 1969) 233–38.

²⁰ Obras I, 479–80.

²¹ Vgl. M. BATAILLON (wie Anm. 19); J. L. ABELLÁN, *El erasmismo español* (Madrid 1982) 207–14; DERS., *Historia crítica del pensamiento español II* (Madrid 1979) 242–62; F. RICO, *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en la cultura española* (Madrid 1986) 170–88.

Mystik vorgestoßen. Vor allem hat dadurch das Hirtenbild von Christus her auch eine Umprägung erfahren. In einem letzten Gedankengang hebt Luis de León fünf Momente hervor, die Christi Hirtenexistenz einmalig machen:

- a) Das Hirtenamt bestimmt seine ganze Natur. Während die anderen dieses Amt mehr oder weniger zufällig übernehmen, ist er dazu geboren. Die Menschwerdung des Logos ist gleichbedeutend mit dem Hirte-Werden²²; deshalb erhalten auch, wie Fray Luis in allegorischer Auslegung der Weihnachtsgeschichte meint, die Hirten auf dem Feld zuerst Kunde davon.
- b) Christus macht sich nicht nur selbst zum Hirten, er erschafft sich auch selbst seine Herde. In der Rechtfertigung macht er aus den Sündern, die wilden Tieren gleichen, folgsame Schafe.
- c) Christus stirbt für seine Herde, was kein anderer Hirte sonst tut. Das Hirtenleben ist also für Fray Luis keine von allem Bösen freie Idylle. Um die Menschen zu befreien, gibt Christus sich selbst dem Bösen zur Beute²³.
- d) Christus ist so Hirte, daß er sich selbst zur Nahrung für seine Herde macht²⁴. Diese Überlegung führt noch einmal zur Mitte des luisischen Christusverständnisses. Die Gläubigen, die Christus wirklich aufnehmen, entäußern sich ganz ihrer selbst und werden eins mit ihm. Das geschieht vor allem in der eucharistischen Kommunion, die in der Theologie unseres Autors einen ganz hohen Stellenwert hat.
- e) Schließlich ist das Hirtesein eine grenzenlose, universale Bestimmung Christi. Er ist schon als das ewige Wort der Hirte aller Dinge²⁵. In seiner Menschwerdung wird er es auch gemäß seiner menschlichen Natur, und er bleibt dies auch nach seiner Erhöhung zum Vater; im „gütigen, hellen Land“ der himmlischen Seligkeit führt er die Menschen zu den Quellen des Wassers²⁶.

²² Das Schaf, das Christus auf den Schultern trägt, bedeutet bei den Vätern manchmal die von Christus angenommene menschliche Natur; siehe dazu KEMPF (wie Anm. 3). Luis de LEÓN kennt diese Deutung offenbar nicht.

²³ Terminologisch geht Luis de LEÓN nicht soweit zu sagen, daß der Hirt selbst zum Lamm wird.

²⁴ „Es así Pastor que es pasto también.“ Obras I, 481. — Die Verbindung von Hirtenbild und Kommunion finden wir schon bei Thomas von AQUIN im Hymnus *Lauda Sion salvatorem*; vgl. H. FLASCHE, *Geschichte der spanischen Literatur II* (Bern-München 1982) 207–232, besonders S. 224. Auch die allegorische Auslegung von Psalm 23 (22) führte zu dieser Idee.

²⁵ Die Vorstellung vom Logos als dem Hirten des ganzen Kosmos begegnet in gnostischen wie in christlichen Texten der Antike; siehe KEMPF (wie Anm. 3).

²⁶ Siehe auch das Gedicht „En la Ascension“; deutsche Übersetzung bei VOSSLER (wie Anm. 5) 104.

III. Noch einmal zum Hirtengedicht des Johannes vom Kreuz

Kehren wir nun zurück zum Gedicht des Johannes vom Kreuz. Wir kennen jetzt besser seinen Hintergrund. Allerdings wird das Hirtenbild, das Luis de León breit entfaltet, bei Juan de la Cruz fast holzschnittartig auf das Verhältnis des Hirten zu seiner schönen Schäferin verkürzt; alles andere, die pastorale Landschaft, auch die eigentliche Beschäftigung des Hirten, das Weiden der Herde, läßt sich als Hintergrund nur erahnen. Immerhin wissen wir jetzt auch, daß die Einführung der schönen Schäferin als Gegenüber zum Hirten keine bukolische Zutat zum biblischen Hirtenbild ist. Das Lektionar berücksichtigt das indirekt sehr gut, wenn es vor das Gedicht des Johannes vom Kreuz als erste Lesung die Kapitel 7 und 8 des Hohenliedes stellt. Diese Verse, die von der unauslöschlichen Liebe zwischen Schäfer und Schäferin auf dem Lande sprechen, bilden zwar nicht die Vorlage für das Hirtengedicht des Johannes vom Kreuz, bezeichnen aber dessen Hintergrund.

Allerdings geht es in unserem Gedicht nicht um ein wechselseitiges Sichsuchen und -finden von Hirt und Hirtin²⁷. Es ist allein der Hirte, der liebt und um die Liebe seiner Schäferin wirbt. Das weist auf Christus hin, der den Menschen nachgeht. Die Schäferin, die für die Menschheit steht, wird zwar in der dritten Strophe schön genannt, offenbar, weil sie als Bild Gottes erschaffen wurde, aber sie kümmert sich nicht um die Liebe Gottes, sie erwidert die Liebe Christi nicht, ja sie hat ihn ganz vergessen. Das schmerzt ihn und bricht ihm schließlich das Herz. Wenn er in der vierten Strophe den Mund zur Klage öffnet, dann beklagt er jedoch nicht, wie es fälschlicherweise in der vom Lektionar verwendeten Übersetzung heißt, sein eigenes Unglück, sondern das der Schäferin; ja wie die verallgemeinernde Aussage (Ay, desdichado de aquel que de mi amor ha hecho ausencia) zeigt, beklagt er jeden, der nicht wahrhaben will, daß er auf seine Liebe angewiesen ist²⁸. So tritt in der Gestalt des kleinen Hirten noch deutlicher

²⁷ In seinem anregenden Buch „Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz“ (México/Madrid 1982) meint José C. NIETO, in biblisch-prophetischer Sicht suche immer Gott den Menschen, nicht der Mensch den abwesenden Gott. Deshalb steht für ihn schon das Hohelied nicht auf der Höhe der biblischen Offenbarung. Bei Juan de la CRUZ konstatiert er ein nicht ganz überwundenes Nebeneinander von prophetisch-christologischer und platonischer Sicht. Aber dieser Gegensatz ist wohl künstlich aufgebaut. Es gibt auch in der Bibel ein gegenseitiges Suchen von Gott und Mensch. Im Lichte der Trinitätslehre wird, wie sich gleich zeigen wird, der von NIETO aufgebaute Gegensatz völlig gegenstandslos.

²⁸ REPGES (wie Anm. 1) 75 übersetzt richtig: „Da sagt der kleine Hirt: Ach, unglücklich, /wer meine Liebe abgewiesen hat/und nicht die Freude meiner Nähe will,/und nicht das Herz, das Lieb' zu ihm versehrt.“ Ähnlich lautet auch die Übersetzung von C. CAPOL (wie Anm. 1). Wie wichtig es ist, genau auf den Wortlaut zu achten, ergibt sich daraus,

die Gestalt Christi hervor; Christus liebt die Menschen so sehr, daß ihn nur das Unglück schmerzt, in das sich die stürzen, die ihn nicht lieben. Die fünfte Strophe zeigt dann die Liebe des Hirten in ihrer höchsten Aufgipfelung; er stirbt aus Liebe zu den Menschen. Kein Zweifel, das ist eine tiefe Deutung des Kreuzesgeschehens. In der Todeshingabe besiegelt Christus seine Liebe und Treue zu den Menschen und zu seinem Vater. Er spricht stellvertretend für alle Menschen²⁹ das Ja der Liebe, das diese verweigern, und hält so den Geist der Liebe in der Welt aufrecht. Ob sein Liebesopfer angenommen wird und Frucht bringt, läßt der Dichter offen. Das ist zunächst ein wirkungsvolles Stilmittel; aber es hat wohl auch sachliche Gründe. Johannes vom Kreuz stellt nämlich in unserem Gedicht Christus nicht einfach als den großen Liebenden dar, der die Menschen durch sein Opfer erlöst, sondern in erster Linie als den ohnmächtigen und selbst auf Liebe angewiesenen kleinen Hirten. Das ist eine ungewöhnliche Deutung Christi, und man wird vielleicht zweifelnd fragen, ob sie denn zutreffend ist. Die Antwort kann nur lauten: Gerade im ohnmächtigen Angewiesensein auf Liebe erweist sich Christus als wahrer Mensch und zugleich als der ewige Sohn Gottes. Wie W. Repges zeigt³⁰, werden die Aussagen über Christi Angewiesensein auf Liebe erst von der Trinitätslehre her ganz verständlich. Betrachten wir Gott als die ewige dreieine Liebe, dann erscheint für unser menschliches Begreifen der Sohn in der Rolle des Geliebten, der sich ganz von der Liebe des Vaters empfängt³¹. Nicht nur das Schenken von Liebe, sondern auch das Empfangen, ja das Angewiesensein auf Liebe ist also eine Weise des Gottseins, eben die Weise, wie sie dem ewigen Sohn zukommt. Diese personale Eigenart des Sohnes offenbart Christus³², und er hält sie selbst noch in der äußersten Erniedrigung durch. Da wird er zu dem ohnmächtig am Kreuz hängenden, Gott und den Menschen ausgelieferten kleinen Hirten, der nichts anderes tun kann, als auf die Liebe des Vaters zu

daß Johannes vom KREUZ hier die profane Vorlage geändert hat; in der profanen Vorlage des Gedichts beklagt der Hirte in der Tat sein eigenes Geschick.

²⁹ REPGES (wie Anm. 1, dort S. 84–85 und 90) macht darauf aufmerksam, daß das Epitheton „schön“ in der dritten Strophe auf die Hirtin und in der fünften auf die Arme des kleinen Hirten bezogen wird, und sieht darin einen Hinweis darauf, daß der Hirte sich mit der Hirtin und der in ihr symbolisierten Menschheit identifiziert und sie vertritt.

³⁰ Vgl. REPGES (wie Anm. 1).

³¹ Als erster hat wohl AUGUSTINUS in der Dreieinheit von Liebendem, Geliebtem und der Liebe ein Spiegelbild der göttlichen Trinität gesehen; vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate* VIII, c. 10.

³² In der Geschichte der christlichen Spiritualität wird Christus immer wieder als der Geliebte bezeichnet, in der spanischen Tradition etwa von RAMÓN LULL (*Das Buch vom Freunde und vom Geliebten*, hg. von E. LORENZ. Zürich/München 1988), von Luis de LEÓN in seinen Gesprächen über die Namen Christi (*Obras* I, 745–767) und von Johannes vom KREUZ im *Cántico espiritual*.

warten³³. Für Johannes vom Kreuz ereignet sich gerade hier die entscheidende Offenbarung Gottes. Nicht erst im Licht des Ostermorgens, sondern schon in der „dunklen Nacht“ des Kreuzes, in der vorbehaltlosen, alles eigene Können aufgebenden ohnmächtigen Hingabe an den Vater zeigt sich Christus als der Sohn Gottes. Das ist wohl der theologische Grund dafür, daß Johannes vom Kreuz in diesem Gedicht Christus nicht als den großen königlichen Hirten darstellt, der alles lenkt und leitet, sondern vielmehr als das schwache Hirtlein (*pastorcico*)³⁴, das auf Liebe wartet. Gerade in dieser Ohnmacht aber wird Christus zum wahren Führer und Hirten der Menschen; solidarisch mit den Menschen in ihrem Angewiesen-sein auf Liebe, lebt er ihnen vor, daß sie nur in der Haltung des Wartens und der Hingabe das Leben und die Liebe empfangen werden.

³³ Im Unterschied zu Juan de la Cruz betrachtet Luis de LEÓN im Kapitel über den Christus-Namen „Amado“ Christus nicht im Stande der Kenosis, sondern der Erhöhung und versteht ihn darum auch nicht als den auf Liebe Angewiesenen, sondern vielmehr als den faktisch von allen Dingen und Menschen über alles Geliebten (Obras I, 745–67).

³⁴ Die Übersetzung „kleiner Hirte“ entspricht philologisch und theologisch besser dem Original „*pastorcico*“ (Hirtlein) als die Wiedergabe mit „junger Hirte“ im deutschen Lektionar.

Der Rechtsschutz des Asyls im Kirchenrecht

Zur Motivation und Rezeption des kirchlichen Asylrechts

I. Einleitung

1. Vorbemerkungen zum Thema

Das Asyl in Kirchen hat im Zusammenhang mit den derzeitigen weltweiten Flüchtlingsbewegungen und den in einigen Staaten dagegen unternommenen restriktiven Maßnahmen neue Aktualität erhalten. Besonders aktuell erscheint es für die evangelischen Kirchen, die in jüngster Zeit nicht wenige Fälle der Inanspruchnahme von Asyl in ihren Gotteshäusern erleben. So wurde denn auch nach der Geltung des anscheinend auch nach der Reformation nicht obsoleten kirchlichen Rechtsinstituts gefragt¹. Die Evangelische Akademie in Tutzing veranstaltete 1987 ein Symposium zu dem Thema „Asyl im Gotteshaus. Kirche und Flüchtlinge“². Einige Kollegen der Rechtswissenschaft haben sich mit der Thematik jüngst auseinandergesetzt, so der Münchener Kollege Peter Landau, der den rechtsgeschichtlichen Befund erhoben hat³, und auch der Trierer Kollege Gerhard Robbers⁴, der unter staatskirchenrechtlicher und verfassungsrechtlicher Perspektive dieses Thema bearbeitet hat. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Recht des Kirchenasyls heute „aufgegangen (ist) in den Gewährleistungen des grundrechtlich geprägten Verfassungsstaates“, so daß sich ein eigenständiges kirchliches Rechtsinstitut in der Sache erübrige und die Kirche nur noch eine „Notkompetenz gegenüber politischen Systemen . . ., die grundlegende rechtsstaatliche Prinzipien leugnen“, beanspruchen könne⁵. Gerade weil die Frage nach der Bedeutung des Kirchenasyls auch in freiheitlichen Rechtsstaaten für die weltweite katholische Kirche aktuell ist, denken wir an die großen Flüchtlingsströme aus lateinamerikanischen Ländern in die Vereinigten Staaten, denen staatlicherseits kein Asyl gewährt wird, die aber von katholischen Kirchengemeinden aufgenommen werden,

¹ Vgl. U. K. JACOBS, Kirchliches Asylrecht. Aspekte zu seiner geschichtlichen und gegenwärtigen Gestaltungskraft, in: ZEvKR 39 (1990) 25–43, 42.

² Ein Tagungsbericht liegt nicht vor. Vgl. U. K. JACOBS (Anm. 1) 25 Anm. 1.

³ Vgl. P. LANDAU, Art. „Asylrecht III“, in: TRE Bd. IV, Berlin—New York 1979, 319–327.

⁴ Vgl. G. ROBBERS, Kirchliches Asylrecht?, in: Archiv für öffentliches Recht 113 (1988) 30–51.

⁵ Ebd. 51.

woraus die sogenannte „sanctuary-Bewegung“ entstanden ist⁶, oder denken wir an einige aktuelle Fälle von Kirchenasyl in katholischen Gemeinden in der Schweiz⁷, hat trotzdem das Thema Kirchenasyl in der katholischen Kirchenrechtswissenschaft nur beiläufige Erwähnungen in Lehrbüchern und Kommentaren gefunden, und der kirchliche Gesetzgeber hat im derzeit geltenden kirchlichen Gesetzbuch eine einschlägige Bestimmung dazu noch gestrichen⁸. Allerdings enthält das neue Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien von 1984 im Art. 5 Abs. 2 die Vereinbarung, daß die kirchlichen Stellen von dem Eindringen in kirchliche Räume grundsätzlich vorher zu benachrichtigen seien⁹. Der Begriff „Kirchenasyl“ nun ist aber gerade aus der Perspektive des katholischen Kirchenrechts nicht eindeutig. Es bleibt anzumerken: Das in der Rechtstradition der katholischen Kirche aus verschiedenen Rechtsinhalten zusammengewachsene Rechtsinstitut des kirchlichen Asyls ist vielschichtiger, als daß es allein im Sinne einer Beanspruchung von Exemption aus dem geregelten Rechtsvollzug der staatlichen Rechtsgewalt verstanden werden muß. Dazu wird nun in einigen rechtshistorischen Bemerkungen der eigentliche Sinn des von der Kirche gewährten Asyls und auch die gegenwärtige Rechtslage in der katholischen

⁶ Vgl. R. NIENTIED, Flüchtlingshilfe in der Illegalität, in: HK 40 (1986) 216—218; DERS. Asylrecht: Beschränkung mit oder ohne Grundgesetzänderung, in: HK 40 (1986) 403—405. Vgl. J. MÜLLER, Politische Lösungsansätze des Flüchtlingsproblems und der Beitrag der Kirchen, in: Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung, hrsg. v. J. MÜLLER, Frankfurt/M. 1990, 179—209, 208: „Wenn in einem Land eine harte und repressive Politik gegenüber jenen Menschen verfolgt wird, die Recht und Anspruch auf Asyl oder zumindest Duldung haben, kann dies Christen oder christliche Gemeinden dazu einladen, gemeinsam mit ihnen gegen diese Politik aktiven Widerstand zu leisten, und zwar auf ähnliche Weise wie die in Sanctuary-Bewegung engagierten Christen in den USA. Diese Form aktiver Gewaltfreiheit ist zweifellos ein letztes Mittel, das nicht leichtfertig und ohne gründliche Prüfung eingesetzt werden darf. Wenn allerdings alle anderen Möglichkeiten ausgeschöpft sind, sollte die Gewährung von Kirchenasyl zumindest ernsthaft erwogen werden.“ Vgl. auch Praktizierte Humanitas: Weltproblem Flüchtlinge — eine europäische Herausforderung, hrsg. v. der Otto Benecke Stiftung, Baden-Baden, 1981; Grenzfragen des Asylrechts in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. der Otto Benecke Stiftung, Baden-Baden, 4. ergänzte Auflage 1987.

⁷ Vgl. Kirchenasyl: eidgenössische Schwierigkeiten mit Flüchtlingen, in: HK 40 (1986) 118—120.

⁸ Vgl. K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 2, München ¹²1967 315; H. SCHWENDENWEIN, Das neue Kirchenrecht, Graz u. a. ¹³1984, 420; H. J. F. REINHARD, Geweihte Stätten, in: HdbKathKR Regensburg 1983, 649 und in: K. LÜDICKE (Hrsg.) Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 6. Erg.-Lfg. Essen 1987, can. 1213, Anm. 1 und 2; K. WALF, Einführung in das neue katholische Kirchenrecht, Zürich u. a. 1984, S. 226; J. MANZANARES, in: Corral/Escheverria, Los Acuerdos entre la Iglesia y España, Madrid 1980, 216.

⁹ AAS 77 (1985) 524.

Kirche erläutert. Zuvor seien aber noch einige Anmerkungen zum modernen Asylbegriff gestattet.

2. Die verschiedenen Bedeutungen des modernen Asylbegriffs

Asyl bedeutet im allgemeinen „die Gewährung von Schutz vor Verfolgung aufgrund besonderer, zumeist persönlicher oder räumlicher Bedingungen“¹⁰. Der Ursprung dieses Verständnisses liegt im vorchristlichen religiösen Ethos¹¹. Für die christliche Kirche wurde das Asyl erst allmählich zu einem eigenen Rechtsinstitut, dessen Rechtsinhalte sie selbst in Abgrenzung zu anderen Vorstellungen prägte¹². Der Kirche ging es primär darum, verfolgten Personen Rechtsschutz zu gewähren und sie beanspruchte dazu die ihr genuin zukommende Vollmacht. Sekundär war für sie die Bereitstellung eines ihr eigenen Hoheitsgebietes, mit dem ohne weiteres Asyl gegeben war. Heute ist das Recht auf Asyl vornehmlich Bestandteil der weltlichen Rechtsordnungen. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte¹³, im Völkerrecht¹⁴ und im Verfassungsrecht von Staaten¹⁵ gilt das Asyl als Grund- und Menschenrecht, das von souveränen Staaten Menschen aus anderen Ländern unter bestimmten Bedingungen gewährt wird. Diese Bedeutung des Asyls unterscheidet sich wesentlich vom kirchlichen Verständnis.

¹⁰ U. K. JACOBS (Anm. 1) 25.

¹¹ Vgl. W. FAUTH, Art. „Asylon“, in: Der Kleine Pauly, Bd. 1, München 1979, Sp. 670—671; J. LECLER, Art. „Asile“, in: Catholicisme. Hier aujourd'hui demain, Bd. 1, Paris 1948, Sp. 909—913; A. HELLWIG, Das Asylrecht der Naturvölker, in: Berliner juristische Beiträge 1 (1903); O. HENSSLER, Formen des Asylrechts und ihre Verbreitung bei den Germanen, Frankfurt/M. 1954; E. SCHLESINGER, Die griechische Asylie, Gießen 1933; H. WISSMANN, Art. „Asylrecht I“, in: TRE Bd. IV, Berlin—New York 1979, 315—318; A. BULMERINCQ, Das Asylrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung, Wiesbaden 1853 (ND 1970).

¹² Vgl. P. HINSCHIUS, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Bd. IV, Berlin 1888 (ND 1959) § 221; P. LANDAU, (Anm. 3) 319—327.

¹³ Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948, Art. 14: „(1) Jeder Mensch hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen. (2) Dieses Recht kann jedoch im Falle einer Verfolgung wegen nichtpolitischer Verbrechen oder wegen Handlungen, die gegen die Ziele und Grundsätze der Vereinten Nationen verstoßen, nicht in Anspruch genommen werden.“

¹⁴ Vgl. O. KIMMINICH, Grundprobleme des Asylrechts, Darmstadt 1983, 57—90; V. Lieber, Die neuere Entwicklung des Asylrechts im Völkerrecht und Staatsrecht, Zürich 1973.

¹⁵ Vgl. Bundesrepublik Deutschland Art. 16 II S. 2; Griechenland Art. 5 II; Italien Art. 10; Portugal Art. 33 V; Spanien Art. 13 IV; vgl. auch die Verfassungen einiger deutscher Bundesländer und dazu L. Gramlich, Asyl kraft Landesverfassung?, in: ZAR 1987, 127—132.

Wenn auch das Asyl als Menschenrecht vom staatlichen Recht als allgemeines Rechtsprinzip anerkannt ist, so erübrigt sich jedoch nicht die Frage nach einem der Kirche eigenen Asylrecht. Lange Zeit war das Rechtsinstitut des kirchlichen Asyls ein Ausgleich für fehlende Rechtsstaatlichkeit. Sein eigenes Profil erhielt es gerade in den Zeiten der Polarisierung von Staat und Kirche. Dabei markierte es die Grenze zwischen der von der Kirche theologisch begründeten Gerechtigkeit und dem jeweiligen weltlichen Rechtsempfinden. Schließlich wurde das Kirchenasyl zum Indikator für das Verhältnis von Kirche und Welt.

Heute ist ein im Kirchenrecht selbst verankertes Kirchenasyl zurückgetreten zugunsten einer nicht polarisierten Verbindung von Kirche und Welt. Die Kirche bringt ihr Rechtsverständnis durch andersgeartete Einlassungen in ethische und juristische Belange der Gesellschaft zum Ausdruck. Aufgrund des für die Kirche zentralen Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe tritt sie ein für den Rechtsschutz von Fremden, Heimatlosen, Verfolgten, Armen und Unglücklichen¹⁶. Dieser Beistand ist ein Teil ihrer universalen Heilssendung, die sie nicht nur wahrnimmt durch die Verkündigung des Wortes Gottes und die Feier der Sakramente, sondern ebenso durch den karitativen Liebesdienst, der gleichermaßen Grundfunktion der Kirche ist¹⁷. Als Anwältin der Betroffenen geht es der Kirche vor allem um die Gewährleistung des Lebens- und Rechtsschutzes für alle Menschen gleichermaßen. Indem die Kirche in ihrem eigenen Recht die Rechtspflicht zu solchem Beistand bestimmt, verdeutlicht sie, worum es ihr bei der Gewährleistung von Asyl geht. Die kirchliche Rechtsgeschichte zeigt, welche Akzente der Kirche selbst in ihrem eigenen Asylrecht wesentlich waren, so daß sie auch heute noch Geltung beanspruchen können.

II. Elemente des kirchlichen Asylrechts in der Rechtstradition der Kirche

1. Der vorchristlich-religiöse Sinn des Asyls

Das Asyl war in seinem Ursprung eine präjuristische normative Vorstellung, die aus dem Brauch oder aus einem anderen ethischen Konsens

¹⁶ Vgl. Mt 22, 34 ff.; Mk 12, 28 ff.; Lk 20, 40 ff.; Mt 25, 31–46; vgl. auch Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*, München–Mainz 1976; Wort der deutschen Bischöfe „Christliche Verantwortung in veränderter Welt“ vom 27. 9. 1990, in: K. A. Trier Nr. 19 v. 15. 10. 1990, 160–173, 170; Flüchtlinge und Asylsuchende in unserem Land, hrsg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1986.

¹⁷ Vgl. R. VÖLKL, Caritas als Grundfunktion der Kirche, in: HPTH I, 385–412; A. HIEROLD, Grundfragen karitativer Diakonie, in: HdbkathKR, Regensburg 1983, 847–850.

stammte und auf das Rechtsbewußtsein der Menschen eingewirkt hat, ohne von vornherein rechtlich positiviert zu sein¹⁸. Der Ursprung liegt in den sakral-magischen Vorstellungen der altorientalischen, griechischen und auch germanischen Kulturen¹⁹ von der Unantastbarkeit bestimmter Orte und damit verbundener Personen. Der griechische Ausdruck ἄσυλον bezeichnete einen Ort, an dem es verboten war, Menschen oder Sachen, die sich dort befanden, wegzuführen (συλλάω)²⁰.

Die Verletzung dieses Gebots galt als religiöser Frevel. Wer einen solchen Ort erreichte oder auch nur ergriff, genoß Schutz vor seinen Verfolgern.

Der Begriff „Asyl“ war zunächst auf die Tempel und die den Göttern geheiligten Bezirke bezogen und wurde auch auf die Umgebung solcher Heiligtümer ausgedehnt. Er wurde also ursprünglich räumlich und territorial verstanden.

Wesenselement des durch das Asyl gegebenen Schutzes war der Respekt vor der Heiligkeit und Ehrfurcht sakraler, den Göttern geweihter Sphären. Indem der Verfolgte in die heilige Sphäre des Asyls, in den Bannkreis der Gottheiten, eintrat, verließ er den Bereich der profanen Realität und betrat den Bereich des Numinosen, wodurch er der weltlichen Macht und ihrem Rechtsvollzug entzogen war.

Schutz bot allein der Kontakt mit der Sphäre der Gottheit, nicht aber ein dadurch erlangter persönlicher Anspruch auf Rechtsbeistand gegenüber den Verfolgern.

Die strikte Trennung zwischen einer heiligen und einer profanen Sphäre, die der antiken Vorstellungswelt entsprach und die räumlich vollziehbar war, weist hin auf eine Diastase von Religion und Recht. Nur innerhalb der durch Asyl geschützten Bereiche bestand Sicherheit für den dorthin Geflüchteten. Außerhalb dieses Bereiches herrschten die profanen Regeln, die durch das Asyl in keiner Weise relativiert wurden. So sucht man in den alten Kulturen vergebens nach Sitte, Gewohnheit oder gar formuliertem Recht zugunsten von Personen, die Rechtsschutz suchten.

2. Der Asylschutz in der israelitischen Tradition des Alten Testaments

In der israelitischen Tradition des Alten Testaments finden sich neben vielen Belegen für ein Ortsasyl auch solche, die ein der Person geltendes

¹⁸ Vgl. H. WISSMANN, Art. „Asylrecht I“, in: TRE Bd. IV, Berlin—New York 1979, 315—318.

¹⁹ Vgl. Anm. 11.

²⁰ Vgl. E. SCHLESINGER (Anm. 11) 1—6.

Asylrecht bezeugen²¹. Zahlreich sind die Gesetze, Bräuche und Ritualvorschriften über die Unverletzlichkeit des Menschen²². Das örtliche Asyl war immer zugleich persönliches Asyl. Die lokalen Asylstätten und das auf die Person bezogene Asylrecht schützten vor privater Rache und willkürlicher Vergeltung einer Straftat, gewährten aber auch Sklaven, Fremden und Rechtlosen Rechtsschutz. Auf diese Weise diente das religiöse Asylrecht einer geregelten Rechtspflege innerhalb des israelitischen Volkes. Das Bundesbuch belegt, daß ein schuldiger Straftäter an einem Asylort keinen Schutz in der Weise erlangen konnte, daß er dadurch vollständig dem Rechtsvollzug entzogen gewesen wäre (Ex 21, 13–14), sondern durchaus seiner Straftat entsprechend bestraft wurde. Es gab also keine absolute Asylwirkung der heiligen Sphäre²³.

Der Rechtsschutz eines Asylsuchenden wurde im Alten Testament auch mit der Pflicht zur Gastfreundschaft (Dtn 23, 16–17; Gn 19, 6–9; Jdc 19, 23–24) und zur Rechtsbeihilfe vor Gericht oder vor dem Herrscher (2 Sam 14, 5–17.45) verbunden. Der Rechtsschutz des Asyls hatte somit nicht seine theologische Begründung in der Numinosität eines Ortes, sondern in der Zuwendung Jahwes, der als der eigentliche Gastgeber und Rechtsbeistand galt.

3. Die Grundlagen für ein kirchliches Asylrecht im 4. Jahrhundert

Auch der christliche Asylgedanke gründet in der Vorstellung von der Gewährleistung des Rechtsschutzes an Personen und von der in Gott gegründeten Liebespflicht gegenüber allen Menschen.

Die Entwicklung zu einem eigenen kirchlichen Asylrecht begann in der Regierungszeit der christlichen römischen Kaiser, als die Kirche den Schutz der staatlichen Gewalt erlangte und die moralisch-geistige Grundlage für das kaiserliche Imperium und seine Einheit bildete²⁴. Die Kirche selbst und ihre Repräsentanten wurden dem Staat und seiner Rechtsstruktur assimiliert²⁵. Diese Vorgänge spiegeln sich wider in dem damals begrün-

²¹ Vgl. N. M. NICOLSKY, Das Asylrecht in Israel, in: ZAW 48 (1930) 146–175; Z. W. FALK, Art. „Asylrecht II“, in: TRE Bd. IV, Berlin–New York 1979, 318–319; L. WENGER (Anm. 11) Sp. 836–837; J. J. STAMM, Fremde, Flüchtlinge und ihr Schutz im alten Israel und in seiner Umwelt, in: Der Flüchtling in der Weltgeschichte. Ein ungelöstes Problem der Menschheit, hrsg. v. A. MERCIER, Bern–Frankfurt/M. 1974, 31–66.

²² Vgl. M. LÖHR, Das Asylwesen im Alten Testament, Halle 1930.

²³ Vgl. Z. W. FALK (Anm. 21) 318.

²⁴ Vgl. K. BAUS–E. EWIG, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, in: HdbKG Bd. II/1, Freiburg–Basel–Wien 1985, 91 und 422.

²⁵ Vgl. J. GAUDEMET, L'Église dans l'empire Romain IV^e–V^e siècles, Paris 1959; H. RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961.

deten kirchlichen Asylrecht, das aus zwei Rechtsinhalten zusammenwuchs: Zum einen aus dem alttestamentlichen und christlichen Gedanken des Eintretens für Notleidende und zum anderen aus den antiken Vorstellungen der Unantastbarkeit heiliger Stätten, was in der römischen Kaiserzeit auch für die Bilder und Statuen der als Götter verehrten Kaiser galt und in der Zeit der christlichen Kaiser faktische Geltung für die christlichen Kirchengebäude erlangt hatte²⁶. In den Kirchen der Stadt Rom war es nicht zuletzt aufgrund der Erfahrungen in den Zeiten der Christenverfolgungen zum Brauch geworden, daß die Bischöfe für Verfolgte und Unglückliche, aber auch für Angeklagte und Verurteilte beim Kaiser und vor Gericht eintraten, um entweder Straferlaß oder Strafmilderung zu erreichen oder aber auch die Freilassung eines Sklaven zu ermöglichen²⁷ oder Steuerschuldner von zu großen Belastungen zu befreien²⁸. Die hilfeschuchenden Christen flüchteten in eine Kirche in der Hoffnung, daß ihnen der Bischof gegenüber den Verfolgern beistand, d. h. ihnen die „intercessio“, seinen Rechtsbeistand gegenüber dem Staat zukommen ließ, indem er den staatlichen Maßnahmen Einhalt gebot und Fürsprache für den Verfolgten einlegte. Dieses Interzessionsrecht war originär kirchlich und ging somit nicht von einem als sakrosankt geltenden Asyl aus. Die Kirche hatte dieses Beistandsrecht auch schon sehr früh rechtlich festgelegt, und zwar auf der Synode von Serdica im Jahr 343. Der c. 5 dieser Synode bestimmte, daß es eine Rechtspflicht des Bischofs sei, sich sowohl für ungerecht Verurteilte und auch für rechtmäßig Verurteilte einzusetzen, um für sie Gnade zu erbitten²⁹. In einem Brief des Augustinus an den kaiserlichen Statthalter Macedonius in

²⁶ Vgl. P. HINSCHIUS, Kirchenrecht, Bd. IV, § 221, 1988 (ND Graz 1950), 381—382; G. ROBBERS (Anm. 4) 33; H. I. VON POLLERN, Das moderne Asylrecht, Berlin 1980, 34.

²⁷ Vgl. K. BAUS—E. EWIG (Anm. 24) 422.

²⁸ Vgl. P. LANDAU (Anm. 3) S. 321; U. K. JACOBS (Anm. 1) 26.

²⁹ C. 5 (C. H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, Bd. I, Oxford 1899, 462—464): *Inopportunitas, nimia frequentia, iniustae petitiones, fecerunt nos non tantam habere nec gratiam nec fiduciam, dum quidam non cessant ad comitatum ire episcopi (et maxime Afri qui, sicuti cognouimus, sanctissimi fratris et coepiscopi nostri Grati salutaria consilia spernunt adque contemnunt), ut unus homo ad comitatum multas et diuersas ecclesiae non profuturas perferat causas, nec, ut fieri solet aut oportet, ut pauperibus ac uiduis aut pupillis subueniatur; sed et dignitates saeculares et administrationes quibusdam postulant. haec itaque prauitas olim murmurationem non sine scandalo excitat. honestum est autem ut episcopus intercessionem suam his praestet qui aliqua iniqua ui opprimuntur, aut si uidua affligitur aut pupillus expoliatur — tamen et ista nomina si iustam habent causam et petitionem, si uobis ergo, fratres karissimi, placet, decernite ne episcopi ad comitatum accedant, nisi forte hii qui religiosissimi imperatoris litteris uel inuitati uel euocati fuerint. sed quoniam saepe contigit ut ad misericordiam ecclesiae confugiant qui iniuriam patiuntur et qui peccantes in exilium uel insulam damnantur aut certe quamcumque sententiam excipiunt; subueniendum est et sine dubitatione petendum indulgentiam.*

Afrika wird deutlich, daß die Bischöfe es als ihre Pflicht (*officium pium intercedendi*) ansahen, Menschen, die in ihren Kirchen Asyl gesucht hatten, durch ihre „*intercessio*“ rechtlichen Beistand zu gewähren³⁰. Viele dagegen vorgehende kaiserliche Gesetze verdeutlichten, daß man dieses Interzessionsrecht der Bischöfe staatlicherseits nicht anerkannte³¹. Personen, die gegenüber dem christlichen Staat oder im privaten Bereich Verpflichtungen zu erfüllen hatten, sollten nicht durch die Kirche geschützt, sondern vielmehr ausgeliefert werden. Daraufhin beauftragte die Synode von Karthago 399 eine Gesandtschaft, die den Kaiser bitten sollte, daß die Auslieferung von Personen, unabhängig von ihren Verfehlungen, staatlicherseits nicht erzwungen werden sollte³². Die Kirche wollte damit die staatliche Anerkennung ihres Interzessionsrechtes erlangen. Diese Bestätigung erfolgt erstmalig für das weströmische Reich in einem kaiserlichen Gesetz vom Jahr 419, in dem allerdings nur der Asylbereich festgelegt wird, nämlich für Kirchengebäude und auf eine Entfernung von 50 Schritten von der Kirchttüre³³. Für das oströmische Reich wird 431 ein Gesetz erlassen, das den Asylbereich auf alle kirchlichen Gebäude und Plätze innerhalb einer Mauer festlegt³⁴ und die Verletzung mit der Todesstrafe geahndet wissen will³⁵. Durch diese Bestimmungen wurde indirekt aber auch das bischöfliche Interzessionsrecht anerkannt, wozu der Asylbereich die äußeren Bedingungen bereitstellte. Die Kirche beanspruchte für die in ihr Asyl Geflüchteten nicht die generelle Ausnahme von der weltlichen Gerichtsbarkeit, sondern nur die Möglichkeit zur Gewährung von Rechtsschutz und Rechtsbeistand. Das Erreichen des Asylorts allein begründete für sie noch keinen Anspruch auf den bischöflichen Beistand³⁶, vielmehr mußte der Bischof auch bereit sein, sich ihrer anzunehmen³⁷.

4. Die Herausbildung eines eigenständigen kirchlichen Asylrechts

Im merowingischen und karolingischen Frankenreich erlangt das kirchliche Asylrecht große Bedeutung und wird zu einem eigenständigen Institut kirchlichen Rechts. Die *Collectio Vetus Galica*, eine um 600 in Lyon ent-

³⁰ Ep. 115 (PL 33, 430): „Ad Hipponensem ecclesiam confugit et ibi erat, ut confugientes solent, expectans quomodo per intercessionem nostram sua negotia terminaret.“

³¹ Vgl. H. J. VON POLLERN (Anm. 26) 34; P. HINSCHIUS (Anm. 26) 381–382.

³² Vgl. Text bei P. HINSCHIUS (Anm. 26) 381, Anm. 5: „ut pro confugientibus ad ecclesiam, quocumque reatu involutis, legem de gloriosissimis principibus mereantur, ne quis audeat abstrahere“.

³³ Vgl. P. LANDAU (Anm. 3) S. 320.

³⁴ Vgl. ebd.; G. ROBBERS (Anm. 4) 33.

³⁵ Vgl. P. LANDAU (Anm. 3) 321.

³⁶ Vgl. G. ROBBERS (Anm. 4) 33.

³⁷ Vgl. G. ROBBERS (Anm. 4) 33.

standene Sammlung kirchlicher Kanones, enthält einen eigenen Titel „De his qui ad ecclesiam confugiunt“³⁸. Sie zitiert einige einschlägige Kanones kirchlicher Partikularsynoden des 5. und 6. Jahrhunderts in Gallien. Diese Rechtsbestimmungen beziehen sich auf das bischöfliche Interzessionsrecht wie auch auf den Schutzbereich kirchlicher Stätten³⁹. Die „reverentia loci“, die Ehrfurcht vor dem Ort, an dem Gott die Ehre zu erweisen sei, tritt neben die „intercessio“ der Bischöfe. Der Aufenthalt im Kirchenasyl vermittelte aber nicht nur die kirchliche Interzession zur Strafmilderung, so etwa das Absehen von der Todesstrafe oder von Verstümmelungen bei Straftätern, sondern verhalf auch zu einer im weltlichen Rechtsbereich nicht anerkannten Rechtsfähigkeit. So bewirkten Bischöfe und Priester für Sklaven, die in ihre Kirchen geflüchtet waren, die Aufhebung ihrer Rechtlosigkeit gegenüber ihren Herren⁴⁰. Bischöfe nahmen aber auch außerhalb von lokalen Asylbereichen ihr Interzessionsrecht wahr. So kauften sie Kriegsgefangene los und ermöglichten ihnen die Rückkehr in ihre Heimat⁴¹. Durch die karolingische Gesetzgebung wurde das Element der „reverentia loci“ als ein Teil des kirchlichen Asylrechts noch dadurch abgesichert, daß man es mit der germanischen Vorstellung vom Hausfrieden und schließlich auch mit der von der „Treuga Dei“, der Waffenruhe Gottes, verband⁴². Dieser Sakralfriede kam in besonderer Weise den Kirchengebäuden und auch umliegenden Häusern und Plätzen zu und stellte sie als Stätten, an denen keine Gewalt passieren sollte, unter den besonderen von der weltlichen Obrigkeit garantierten Friedensschutz⁴³. Die kirchlichen Stätten waren somit durch das Asylrecht und durch den Sakralfrieden in doppelter Weise geschützt. Außerdem wurde das kirchliche Asylrecht noch mit dem Rechtsinstitut der Immunität verbunden, demzufolge der Kirche eigene Gerichtsbarkeit in einem bestimmten territorialen Hoheitsbereich von den weltlichen Herrschern als Privileg zugestanden wurde⁴⁴. Peter Landau bemerkt zu Recht zu dieser Vermischung zweier unterschiedener

³⁸ Vgl. P. LANDAU (Anm. 3) 323.

³⁹ Vgl. c. 5 der Synode von Orange (441), zitiert bei P. LANDAU (Anm. 3) S. 322: „Eos qui ad ecclesiam confugerint tradi non oportere, sed loci reverentia et intercessione defendi.“

⁴⁰ Vgl. A. ANGENENDT, „Was tut ihr da Besonderes?“ (Mt 5, 47), in: Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen, hrsg. v. H. ALTHAUS, Altenberge 1988, 105–145, 117–120.

⁴¹ Vgl. ebd. 123–126.

⁴² Vgl. P. LANDAU (Anm. 3) S. 323–324; vgl. auch später Laterankonzil I (1123) c. 15 (COD¹ 193); II (1139) c. 12 (COD¹ 199–200); III (1179) c. 21 (COD¹ 222).

⁴³ Vgl. K. HOFMANN, Die engere Immunität in deutschen Bischofsstädten im Mittelalter, Paderborn 1914, 4–8.

⁴⁴ Vgl. P. LANDAU (Anm. 3) 324; O. Volk, Art. „Immunität“, in TRE Bd. XVI, Berlin–New York 1987, 84–91.

Rechtsinstitute, nämlich der Immunität und des Asyls, „daß anstelle des Schutzes des Verfolgten die Begründung kirchlicher Gerichtsbarkeit als Sinn des Asylinstituts verstanden wurde“⁴⁵. Gerichtshoheit und Territorialhoheit der Kirche wurden somit neben der „intercessio“ und „reverentia loci“ zu Rechtsinhalten des kirchlichen Asyls.

5. Das Asylrecht im klassischen kanonischen Recht

Gratian faßt das zu seiner Zeit geltende Asylrecht in einem eigenen Traktat zusammen⁴⁶. Bei ihm treten zwei Aspekte des kirchlichen Asylrechts hervor: Zum einen das kirchliche Asyl als Teil der lokalen Immunität und als Vorrecht der Kirche, zum anderen die Verankerung des kirchlichen Asylrechts im Interzessionsrecht der Kirche⁴⁷. Darüber hinaus enthält das Dekretalenrecht noch weitere Bestimmungen zum Asylrecht⁴⁸. Die eigentliche Ausgestaltung des kirchlichen Asylrechts leistete aber die Kanonistik seit dem 13. Jahrhundert. Sie bestimmte im einzelnen die Asylorte: Kirchen, auch wenn sie noch nicht geweiht waren, Klöster, Stifte, Hospitäler, Friedhöfe, Plätze sowie die Umgebung von kirchlichen Gebäuden. Ebenso wurden Ausnahmefälle (*casus excepti*) festgelegt, in denen die Kirche den Rechtsschutz im Asyl verweigern sollte: Mörder, Räuber, Feldverwüster, Häretiker, wenn sie wegen des Tatbestandes der Häresie verfolgt wurden, und konvertierte Juden, die wieder vom Glauben abgefallen waren sowie Fälscher und Personen, die Geld veruntreut hatten, im Falle von Verbrechen also, welche die Kirche mit ihrem eigenen Strafrecht ahndete. Grundsätzlich galt allerdings der Rechtsschutz im Asyl auch Juden, Ungläubigen und auch Häretikern⁴⁹. Die Kirche gewährte aber kein Asylrecht gegenüber ihrer eigenen Gerichtsbarkeit. In der Literatur wird dies bisweilen angenommen⁵⁰ wegen einer Bestimmung der Synode von Lerida im 6. Jahrhundert, die in das *Decretum Gratiani* aufgenommen ist. Sie besagt aber nur, daß kircheneigene Sklaven durch das Asyl auch vor dem Zugriff ihrer geistlichen Herren geschützt waren⁵¹. Der im Asyl gegebene Rechtsschutz bezog sich auf das Leben und das Vermögen des Geflüchteten. Er bedeutete nicht die grundsätzliche Befreiung von weltlicher Gerichtsbarkeit. Die Kirche war zur Auslieferung bereit, wenn der zuständige Richter seine

⁴⁵ Vgl. P. LANDAU (Anm. 3) 324.

⁴⁶ C. 17 q 4 (E. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, Bd. I, Leipzig 1879, Sp. 815–818). Vgl. P. TIMBAL Duclaux de Martin, *Le droit d'Asil*, Paris 1939, 178–225.

⁴⁷ Vgl. P. LANDAU (Anm. 3) 324.

⁴⁸ X 3, 45 cc. 6.9.10 (E. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici* II, Leipzig 1886, Sp. 655–657).

⁴⁹ Vgl. P. TIMBAL Duclaux de Martin (Anm. 45) S. 219.

⁵⁰ Vgl. P. LANDAU (Anm. 3) S. 325.

⁵¹ C. 17 q 4 c. 19 (E. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici* I, Sp. 819).

Zusagen zur Verschonung von Lebens- und Leibesstrafen gab. Die Kirche bestrafte aber solche, die den Asylort verletzten mit den Strafen der Exkommunikation oder des Interdiktes. Sie sah darin eine Schändung des geheiligten Ortes, wie auch einen Einbruch in ihren Hoheitsbereich⁵². Die Überwachung des Asyls und die Behinderung des freien Zugangs wurden kirchlicherseits untersagt. Im Asylbereich hatte die Kirche eigene Gebäude für die Unterbringung und Versorgung der Geschützten bereitzustellen⁵³. Für das 13. und 14. Jahrhundert ist belegt, daß manche ins Asyl Geflüchteten lange Zeit im geschützten Bereich lebten, bis die Kirche für sie vom weltlichen Richter eine Begnadigung erwirken konnte.

6. Die Bestreitung des kirchlichen Asylrechts

Seit dem 15. Jahrhundert mehren sich die Fälle der Verletzung kirchlicher Asylorte und der Bestreitung des kirchlichen Interzessionsrechtes seitens der weltlichen Obrigkeiten. Papst Gregor XIV. ordnete 1591 mit der Konstitution „Cum alias“ das kirchliche Asylrecht neu⁵⁴. Er legte fest, daß bisher geltendes Recht und vorhandene Privilegien außer Kraft gesetzt und nur geweihte Stätten Asylorte seien.

Er erweiterte den Katalog der „casus excepti“, band aber die Auslieferung an die „expressa licentia Episcopi“⁵⁵, dem ein Informativverfahren voranzugehen hatte. Wer dies nicht beachtete und wegen der sakrilegischen Verletzung des heiligen Ortes eigenmächtig einen ins Asyl Geflüchteten herausholte, wurde mit der Tatstrafe der Exkommunikation belegt. Hiermit wurde nochmals deutlich das kirchliche Interzessionsrecht beansprucht, das nun territorial festgelegt war. Das seit der Reformation politisch wirksame Territorialsystem und die Beanspruchung staatlicher Souveränität durch die weltlichen Herrscher des aufgeklärten Absolutismus führten zu einer immer stärker werdenden Nichtbeachtung kirchlicher Einspruchsrechte in den nun staatlich geregelten Rechtsvollzug. Aufgrund der von einigen Staaten in Europa beanspruchten Kirchenhoheit wurde das kirchliche Asylrecht durch staatliche Gesetze im 18. und 19. Jahrhundert aufgehoben⁵⁶. Die katholische Kirche hielt aber an ihrem Anspruch fest, eine vom Staat unabhängige Gewalt mit eigenem Recht zu sein und auch ein eigenes Asylrecht zu haben, obwohl sie wußte, daß ihr Asylrecht nicht

⁵² Vgl. P. HINSCHIUS (Anm. 26) 391—393.

⁵³ Vgl. U. K. JACOBS (Anm. 1) 29.

⁵⁴ Vgl. R. G. BINDSCHEDLER, Kirchliches Asylrecht Stuttgart 1906 (ND Amsterdam 1965), 254—259.

⁵⁵ Vgl. ebd. § 4, 256.

⁵⁶ Vgl. U. K. JACOBS (Anm. 1) 30—31.

anerkannt wurde⁵⁷. In diesem Zusammenhang ist eine noch jüngst aufgestellte These interessant, die besagt: „Die prinzipiell unbeschränkte und alle anderen Instanzen ausschließende Gewalt des Staates über sämtliche auf einem Hoheitsgebiet befindliche Personen ist gerade ein Kennzeichen staatlicher Souveränität.“⁵⁸ Dieser Behauptung wird sich allerdings die weltweite katholische Kirche nicht uneingeschränkt anschließen.

III. Das von der Kirche allgemein kodifizierte Asylrecht

1. Die Rechtslage nach dem CIC/1917

Papst Pius IX. hatte 1869 in seiner Konstitution „*Apostolicae Sedis moderationi*“ verfügt, daß alle Personen, die frevelhaft kirchliches Asyl verletzen oder dies anordnen, der dem Papst vorbehaltenen Tatstrafe der Exkommunikation verfallen⁵⁹. Diese Bestimmung am Vorabend des I. Vatikanischen Konzils, war nochmals ein Versuch, die Kirche in ihrer Eigenständigkeit und Unabhängigkeit von staatlicher Bevormundung freizuhalten. Der Sinn dieser Vorschrift war weniger die Rechtsschutzgewährleistung für verfolgte Personen durch die Kirche als vielmehr ein Einschreiten gegen die Verletzung kirchlicher Hoheit und gegen die Nichtbeachtung des sakralen Charakters kirchlicher Stätten durch staatliche Gewalt. Dieselbe Rechtsauffassung stand hinter dem c. 1179 CIC/1917, der bestimmte: „Die Kirche erfreut sich des Asylrechts in der Weise, daß zu ihr geflüchtete Straftäter ohne Zustimmung des Ordinarius oder wenigstens des Kirchenrektors dort nicht herausgeholt werden dürfen, es sei denn, es besteht dazu eine dringende Notwendigkeit.“⁶⁰ Diese Bestimmung galt vor allem der „*reverentia loci*“ in dem Sinn, daß jede Art von Schändung einer Kirche, was gemäß c. 2325 als Sakrileg strafbar war, verhindert werden sollte (vgl. c. 1172). Das Gesetz galt aber auch i. V. m. c. 1160, wonach Kirchengebäude als heilige Stätten von der weltlichen Hoheit ausgenommen waren⁶¹. Das damit eingeschlossene Asylrecht ist die Wirkung der wegen ihrer Sakralität mit Immunität ausgestatteten Kirchen.

K. Mörsdorf sagte dazu: „Die Kirche als Haus Gottes hat den Charakter einer Freistätte.“⁶² Ziel der Bestimmungen in den cc. 1160 und 1179 war

⁵⁷ Vgl. K. MÖRSDORF, Lehrbuch II, München ¹²1967, 316.

⁵⁸ Vgl. U. K. JACOBS (Anm. 1) 35.

⁵⁹ Abgedruckt in: AfkKR 46 (1881) 25.

⁶⁰ „*Ecclesia iure asyli gaudet ita ut rei qui ad illam confugerint, inde non sint extrahendi, nisi necessitas urgeat, sine assensu Ordinarii, vel saltem rectoris ecclesiae*“.

⁶¹ „*Loca sacra exempta sunt a iurisdictione auctoritatis civilis et in eis legitima Ecclesiae auctoritatis iurisdictionem suam libere exercet*“.

⁶² K. MÖRSDORF (Anm. 56) 315.

somit nicht, ein Anspruchsrecht zu formulieren, demzufolge die Rechtsschutzgewährung im Kirchenraum möglich sein sollte. Sie sollten lediglich die von der Kirche beanspruchte Gewalt im eigenen Hoheitsgebiet gegenüber häufigen Verletzungen und grundsätzlicher Mißachtung durch den Staat garantieren. Der c. 1179 bejahte nämlich durchaus einen legitimen staatlichen Strafverfolgungsanspruch, demzufolge er die Auslieferung eines Asylanten grundsätzlich konzedierte und für den dringenden Fall sogar vom eigenen Hoheitsrecht dispensierte, so daß staatlicher Rechtsvollzug bei Straftätern kirchlicherseits nicht behindert werden sollte. Der Rechtsschutz für Asylanten blieb aber an die Anordnung der kirchlichen Autorität gebunden, von der es grundsätzlich abhing, ob sie einer Auslieferung stattgab oder im Sinne der Interzession dem staatlichen Willen entgegentrat. Für diesen Fall sicherte sich die Kirche mit c. 1179 ein Beispruchsrecht gegenüber dem Staat. Dieses Recht ist mit dem Inkrafttreten des CIC/1983 gemäß c. 6 § 1 formell außer Kraft getreten. Ist damit aber auch materiell das gesamte kirchliche Asylrecht entfallen?

2. Das Asylrecht bei der Kodexrevision

Hinsichtlich der Weitergeltung eines kirchlichen Asylrechts verdeutlichen die Teilentwürfe für ein neues gesamtkirchliches Gesetzbuch den Willen des Gesetzgebers. Im Schema über den Heiligungsdienst der Kirche, näherhin im Teil II über die Heiligen Orte und Zeiten sowie über den Gottesdienst von 1977 war im c. 14 folgende Kodifizierung vorgesehen: „Diejenigen, die zu irgendeiner Kirche oder an einen anderen geweihten Ort fliehen, um Asyl zu erlangen, sollen nicht ohne Zustimmung der zuständigen Autorität herausgeholt werden.“⁶³ Gegenüber dem c. 1179 CIC/1917 sollte diese Bestimmung die grundsätzliche Rechtsschutzgewährung normieren für die Personen, die an Heiligen Orten der Kirche Asyl gesucht hätten. Darüber hinaus enthielt sie gegenüber dem bisher geltenden Recht die Verschärfung, daß der Kirche ohne Ausnahme ein Auslieferungsvorbehalt, d. h. ein uneingeschränktes Interzessionsrecht, gegenüber der staatlichen Gewalt zukommen sollte. Im c. 7 desselben Entwurfs⁶⁴ wurde dem c. 1160 CIC/1917 entsprechend festgelegt, daß nur die zuständige kirchliche Autorität an Heiligen Orten frei Vollmacht ausüben kann. Dieser Anspruch richtete sich gegen jedermann und damit auch gegenüber weltlichen Autoritäten⁶⁵. Damit hätte die Kirche zwar nicht ausdrücklich und

⁶³ Schema Canonum libri IV. De ecclesiae munere sanctificandi. Pars II. De locis et temporibus sacris deque cultu divino, Typ. Pol. Vaticanis 1977, 9.

⁶⁴ Vgl. ebd. 7.

⁶⁵ Vgl. H. J. F. REINHARDT, Heiligungsamt: Heilige Orte, in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici 1213,1, Essen 6. Erg.-Lfg. Oktober 1987.

grundsätzlich einem möglichen Auslieferungsbegehren des Staates widersprochen, aber sie hätte sich einen Einspruch vorbehalten, der als Rechtsfolge ihrer eigenen Hoheit, der „reverentia loci“ und der damit verbundenen Immunität zu verstehen gewesen wäre. Die Kodexrevisionskommission hat sich 1980 mit dem Entwurf des c. 14 Schema/1977 auseinandergesetzt und dazu abschließend festgestellt, daß sie diese Bestimmung wegen mehrerer Einwände streichen wolle. Sie begründete schließlich die Streichung mit der faktischen Nichtanerkennung des Kirchenasyls in staatlichen Gesetzen und mit der Unnötigkeit eines solchen Canons für die Kirche⁶⁶. Demzufolge wurde die Bestimmung nicht in den CIC/1983 aufgenommen. Wurde damit aber auch der Anspruch der katholischen Kirche erhoben, Personen den Rechtsschutz des kirchlichen Asyls grundsätzlich zu verwehren?

3. Der Rechtsschutz des Asyls im CIC/1983

Im geltenden kirchlichen Gesetzbuch entspricht der c. 1213 dem c. 7 im Schema/1977. Er besagt, daß die kirchliche Autorität ihre Vollmachten und Aufgaben an Heiligen Orten frei ausübt⁶⁷. Heilige Orte sind gemäß c. 1205 kirchliche Stätten, die für gottesdienstliche Handlungen bestimmt sind, in der Regel also Altäre, Kirchen, Kapellen und Friedhöfe⁶⁸. Nach c. 1210 sind sie dem profanen Gebrauch entzogen⁶⁹, konkludent demnach auch der Benutzung zum Schutz vor staatlichem Zugriff. Es gibt also im Zusammenhang mit den Rechtsbestimmungen zu den Heiligen Orten keine Anspruchsgrundlage zur Verwendung solcher Orte als Asyl. In diesem Sinn ist das Kirchenasyl nicht mehr Bestandteil des Kirchenrechts. Demzufolge kann niemand beanspruchen, Heilige Orte als Asyl zu benutzen. Bei Zuwiderhandlungen kann die für den jeweiligen Heiligen Ort zuständige kirchliche Autorität ihre hausherrliche Gewalt ausüben⁷⁰. Der c. 1213 kann also in keinem Fall als Auffangtatbestand für das Asylrecht in Kirchen herangezogen werden⁷¹, sondern gilt nur dem Schutz der „reverentia loci“ und der damit verbundenen Immunität. Wie aber verhält es sich mit dem Interzes-

⁶⁶ Vgl. *Communicationes* 12 (1980) 337.

⁶⁷ C. 1213: „Potestates suas et munera auctoritas ecclesiastica in locis sacris libere exercet.“

⁶⁸ Vgl. H. J. F. REINHARDT (Anm. 64) Einleitung vor 1205.

⁶⁹ C. 1210: „In loco sacro ea tantum admittantur quae cultui, pietati, religioni exercendis vel promovendis inserviunt, ac vetatur quicquid a loci sanctitate absonum sit. Ordinarius vero per modum actus alios usus, sanctitati tamen loci non contrarios, permittere potest.“

⁷⁰ Vgl. H. J. F. REINHARDT (Anm. 64) 1213,1.

⁷¹ Anderer Meinung sind: L. GRAMLICH, *Asyl in Kirchen?*, in: *GedS Küchenhoff*, Berlin 1987, 195; H. SCHWENDENWEIN, (Anm. 8), 420; G. ROBBERS (Anm. 4) 30. Insgesamt vgl. dazu: U. K. JACOBS (Anm. 1) 32–33.

sionsrecht der Kirche als dem wesentlichen Teil ihres traditionell beanspruchten Asylrechts? Die personenbezogene Rechtsschutzgewährleistung ist im c. 221 § 1 nur im Hinblick auf die Christgläubigen als die eigentlichen Normadressaten des kirchlichen Rechts innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft geregelt.

Die katholische Kirche hat den im eigenen Recht verankerten Anspruch aufgegeben, Heilige Orte als Asylstätten zur Verfügung zu stellen, mit dem Ziel, damit eine Ausnahme vom staatlichen Rechtsvollzug zu erwirken. Hiermit hat sie eine Rechtsbestimmung fallenlassen, die ihr aus einem polarisierten Verhältnis von Staat und Kirche zugewachsen war. Denn die mangelnde staatliche Anerkennung des c. 1179 CIC/1917 bezog sich nicht auf den genuin kirchlichen Rechtsinhalt, nämlich die Gewährleistung von Rechtsschutz für Verfolgte, sondern bedeutete die Nichtrespektierung eigener kirchlicher Rechtshoheit gegenüber dem Staat. Demzufolge hat die katholische Kirche mit der Streichung dieser Bestimmung eingeräumt, daß sich ihr Verhältnis dem Staat gegenüber grundlegend geändert hat. Sie bedarf einer solchen Bestimmung nicht mehr, weil sie in anderer Weise den Rechtsschutz für Asylanten gewährleisten kann.

Das II. Vatikanische Konzil hat das grundsätzlich veränderte Verhältnis der Kirche zum Staat bestätigt, wenn es in GS 76, 3 sagt: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen. Diesen Dienst können beide zum Wohl aller um so wirksamer leisten, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen . . . Die Kirche aber, in der Liebe des Erlösers begründet, trägt dazu bei, daß sich innerhalb der Grenzen der Nation und im Verhältnis zwischen den Völkern Gerechtigkeit und Liebe entfalten.“⁷² Dieses Verständnis liegt auch dem CIC/1983 zugrunde, wenn er auch keinen eigenen thematischen Abschnitt über das Verhältnis von Staat und Kirche enthält. Er verdeutlicht aber in einigen Canones, daß Kirche und Staat selbständige Gemeinschaften mit je eigenem, voneinander unabhängigen Recht sind und beiden in ihren je eigenen Bereichen höchste Souveränität zukommt⁷³. Dieses Verhältnis gestaltet sich nach dem Willen der katholischen Kirche als „sana cooperatio“ zweier autonomer Partner⁷⁴, was ausschließt, daß je einseitige Rechtsansprüche aneinander ohne Konsultation und Einvernehmen ge-

⁷² Vgl. COD, Bologna 1973, 1124, 14–22.

⁷³ Vgl. J. LISTL, Die Aussagen des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 zum Verhältnis von Kirche und Staat, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (19), hrsg. v. H. MARRE und J. STÜTING, Münster 1985, 9–32, 30.

⁷⁴ Vgl. Vat. II, GS 76, 3 (COD 1973) 1124, 18.

stellt werden. Im Sinne konkordatärer Vereinbarungen räumt die Kirche im c. 3 dieser Rechtsabstimmung gegenüber ihren eigenen Rechtsvorschriften Vorrang ein. Soweit das Kirchenasyl in Konkordaten zwischen Kirche und Staat vereinbart ist, hat es weiterhin seine Geltung⁷⁵; wo hingegen keine solchen völkerrechtlichen Verträge abgeschlossen wurden, obliegt es der Kirche, ihr Interzessionsrecht gegenüber dem Staat in anderer Weise geltend zu machen.

Die Einlassungen der Kirche in das verfassungsrechtliche und völkerrechtliche Asylrecht von Staaten, die inhaltlich von den staatlichen Vorstellungen abweichen, gründen aber nicht mehr in konfrontierender Gesetzgebung der Kirche, sondern in ihrer theologischen Grundlegung und den sich daraus für die Kirche und ihre Gläubigen ergebenden Rechtspflichten. Wenn die Kirche heute der Ansicht ist, daß Asylanten in einigen Staaten kein ausreichender Rechtsschutz gewährt wird, lebt in dieser Wahrnehmung ihres umfassenden Heilsauftrages das genuin kirchliche Interzessionsrecht wieder auf.

Das II. Vatikanische Konzil hat die grundsätzliche Verpflichtung dazu in vielen Texten zum Ausdruck gebracht, so auch in GS Nr. 88: „Zum Aufbau einer internationalen Ordnung, in der die rechtmäßigen Freiheiten aller wirklich geachtet werden und wahre Geschwisterlichkeit bei allen herrscht, sollen die Christen gern und von Herzen mitarbeiten, und das um so mehr, als der größere Teil der Welt noch unter solcher Not leidet, daß Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft.“⁷⁶

Der CIC/1983 hat diese allgemeine sittliche Pflicht in einigen Bestimmungen zur Rechtspflicht werden lassen: Im Katalog der Grundrechte und Grundpflichten, wie er erstmalig in einem Gesetzbuch der Kirche normiert wurde, werden alle Christgläubigen darauf verpflichtet, nach ihrer je eigenen Stellung in der Kirche die Ordnung der zeitlichen Dinge im Geiste des Evangeliums zu gestalten und bei der Ausübung der weltlichen Aufgaben Zeugnis für Christus abzulegen (c. 225 § 2). In einem weiteren Canon in diesem Katalog (c. 222 § 1) werden sie zur Förderung der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet.

Gemäß c. 383 § 4 werden die Diözesanbischöfe in besonderer Weise aufgefordert, Zeugen der Liebe Christi in der Welt zu sein und dafür Sorge zu tragen, daß der Geist karitativer Diakonie als Teil der Heilssendung der

⁷⁵ Vgl. Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und Spanien 1979 Art. 1, 5, in: AAS 72 (1980) 29—62; Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien 1984, Art. 5, 2, in: AAS 77 (1985) 524.

⁷⁶ Vgl. Vat. II, GS 88 (COD '1973) 1132, 45—1133, 3.

Kirche in geeigneter Weise ausgeübt wird (c. 394 § 1). Bei den Rechtspflichten des Pfarrers nennt der CIC/1983 in c. 529 § 1 unter anderen Hilfsbedürftigen ausdrücklich die „e patria exsules“, die aus ihrer Heimat Vertriebenen, denen der Pfarrer seine Aufmerksamkeit und Zuwendung geben soll. Es wäre zwar zu wünschen gewesen, daß der Gesetzgeber deutlicher die Verpflichtung zur Rechtsschutzgewährleistung gegenüber jedem Menschen als Rechtspflicht aller Christgläubigen und der verantwortlichen Hirten im besonderen festgelegt hätte. Die Anspruchsgrundlage aber für die bleibende Gültigkeit eines Interzessionsrechtes der Kirche innerhalb der weltlichen Ordnung wurde im c. 747 § 2 konkludent aufrechterhalten, wenn es dort heißt:

„Der Kirche kommt es zu, immer und überall die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie auch über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern.“

7 Aus der Perspektive des Kirchenrechts kann man somit das kirchliche Asylrecht metajuristisch nennen, d. h. eine normative Verhaltensregel oder ein Prinzip rechtstheologischer Art, das auf das allgemeine Rechtsbewußtsein einwirkt, sich aber der rechtlichen Positivierung in der Kirche entzieht. Seine Inhalte müssen rechtsbestimmend bleiben, auch wenn die Kirche nicht über den Einfluß verfügt, die Kodifizierung und die Respektierung der Menschenrechte zu erzwingen. Das kirchliche Asylrechtsverständnis mag bei uns daran erinnern, daß die Grenzen menschlicher Justiz anzuerkennen und zu überwinden sind.

AMOS SCHMIDT OSB

Max Horkheimers Ringen um die Wahrheit*

„Max Horkheimers Name assoziiert stets den Begriff der Kritischen Theorie. Vielleicht würde man sein Denken noch zutreffender als Ringen um die Wahrheit und als Versuch, sie zu verwirklichen, bezeichnen“, schrieb Klaus Kremer 1977¹. Das Interesse der Menschen an der Wahrheit zu fördern, sie zu ermutigen, für die Wahrheit mit Entschiedenheit einzutreten und ihr in der gesellschaftlichen Praxis zur Macht zu verhelfen, dies ist das ethische Grundanliegen Horkheimers, das sein persönliches Leben und sein philosophisches Werk durchzieht. Welches Verständnis von Wahrheit dem Denken Horkheimers zugrunde liegt, versuchen die folgenden Überlegungen herauszustellen.

1. Horkheimers Ansatz in der Wahrheitsthematik: Die Objektivität und Absolutheit der Wahrheit

Zu wissen, daß eine Sache ist bzw. nicht ist, wird seit alters her als Wahrheit bezeichnet. Fällt also die Wahrheit mit dem Seienden zusammen; Aristoteles sagt: „Zu sagen, daß das Seiende ist und das Nichtseiende nicht ist, ist wahr.“² Demgemäß betrifft die Wahrheit nicht das Seiende selbst, sondern ist auf die Aussage (Urteil) über das Seiende bezogen. Näherhin wird mit Aristoteles die Wahrheit im Denken gefaßt, das sich in der Aussage manifestiert. Deutlich heißt es bei Aristoteles: „Das Wahre und das Falsche liegt nicht in den Dingen . . ., sondern im Denken.“³ Dieser aristotelische Gedanke, daß die Wahrheit im Denken der Dinge liegt, ist für Horkheimer bestimmend. Er bringt wie Aristoteles die Wahrheit in Bezie-

* Text meiner *lectio brevis*, gehalten am 30. Juni 1990 im Rahmen meiner Promotion zum Dr. theol. an der Theologischen Fakultät Trier. — M. HORKHEIMERS Werke werden unter Verwendung folgender Abkürzungen zitiert: Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Bd. I u. II hrsg. v. A. SCHMIDT (Ffm. 1968) = KT I bzw. KT II u. Seitenangaben. — M. HORKHEIMER, Gesammelte Schriften. Hrsg. v. A. SCHMIDT u. G. SCHMID NOERR (Ffm. 1968 ff.) = GS u. Bandzahl mit Seitenangaben. — M. HORKHEIMER, Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930 bis 1972. Mit einem Anhang über Universität und Studium. Hrsg. v. W. BREDE (Ffm. 1972) = SSt u. Seitenangaben.

¹ DERS., *Kritische Theorie und Theologie in der Früh- und Spätphilosophie Max Horkheimers (1895–1973)*, des Begründers der Frankfurter Schule, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 86/3 (1977) 161–178, II. Teil: TThZ 86/4 (1977) 241–261, hier: TThZ 86/4 (1977) 250.

² Aristoteles, *Met.* 1011 b 27.

³ *Met.* 1027 b 25.

hung zu dem aussagenden Logos. Wahr und Falsch sind für Horkheimer keine Eigenschaften der Dinge selbst. Eine solche *ontologische Wahrheit*, wie sie Thomas v. Aquin in der platonisch-augustinischen Tradition lehrt, wonach den Dingen selbst Wahrheit zukommt, indem z. B. die *res naturales* auf einen sie konstituierenden göttlichen Intellekt hingeordnet sind und in Hinsicht auf ihn, in dem sich dem sich die Idee der eigentümlichen Natur eines jeden Dinges findet, wahr sind, ist Horkheimer zutiefst fremd. Für ihn sind statt dessen im Anschluß an Aristoteles wahr und falsch „unterscheidbare Eigenschaften theoretischer Gebilde“⁴. Das aber bedeutet: Wahr und Falsch betreffen ausschließlich Gedanken, Urteile, Sätze und drücken ihr Verhältnis zu dem Gegenstand aus. Wahrheit wird auf einem solchen Weg verstanden als „*adaequatio rei et intellectus*“, als eine „Übereinstimmung“, „Entsprechung“, „Angemessenheit“ des Denkens mit dem gegenständlichen Sachverhalt. Horkheimer entscheidet mit der klassischen Metaphysik, daß Wahrheit „die Übereinstimmung von Urteil und wirklichem Sachverhalt“⁵ ist. An diesem mit Aristoteles und der Scholastik übereinstimmenden *logischen Wahrheitsbegriff* hält Horkheimer zeitlebens fest. Zu diesem Wahrheitsbegriff findet Horkheimer also nicht aufgrund eigenen Nachdenkens, sondern er übernimmt ihn aus der Tradition und macht ihn zu seinem selbstverständlichen Besitz, ohne jedoch etwas zu seiner Präzisierung beizutragen, was wünschenswert wäre. Dazu hätte Horkheimer kritisch zurückfragen müssen: Wodurch sind Aussagen wahrheitsfähig? Was ist dasjenige, womit die Aussage übereinstimmen muß, um wahr zu sein? Was und von welcher Art ist die Übereinstimmung selber? Mit diesen Fragen sind die Hauptprobleme genannt, welche die wahrheitstheoretische Diskussion bis auf den heutigen Tag in Gang halten. Eine Behandlung dieser Fragen, welche die Antworten kritisch würdigt, die seit Frege hierzu gegeben wurden, verbietet jedoch unsere Themenstellung⁶.

Anerkennen, daß die Wahrheit auf der Übereinstimmung des Denkens mit dem gegenständlichen Sachverhalt beruht, heißt, die objektive Realität als Richtmaß und Norm der Wahrheit anerkennen, von der sich das Denken bei der Bestimmung der Wahrheit leiten lassen muß. Diese Auslegung der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* steht jedem *subjektiven Wahrheitsbegriff* entgegen, der glaubt, die Wahrheit im maßgebenden Subjekt begründen zu können. Horkheimer liegt daran, so deutlich wie möglich zu machen, daß die Wahrheit des Urteils nicht vom bloßen Meinen und Dafürhalten, nicht vom persönlichen Standpunkt einzelner oder gar der Mehrheit abhängt. Vielmehr ist seine philosophische Grundthese, daß ausschließlich die Beziehung des Urteils zur objektiven Wirklichkeit über die Wahrheit entscheidet. Er schreibt: „Die Wahrheit gilt auch für den, der ihr widerspricht, sie ignoriert oder für belanglos erklärt. Nicht was der einzelne glaubt und von sich denkt, nicht das Subjekt an sich selbst, sondern das Verhältnis der Vorstellungen

⁴ KTI 148.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. dazu W. FRANZEN, Die Bedeutung von „wahr“ und „Wahrheit“. Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien (Freiburg/München 1982) 49 ff.

zur Realität entscheidet über die Wahrheit, und wenn einer sich einbildet, der Abgesandte Gottes oder der Retter eines Volkes zu sein, so entscheidet nicht er darüber, nicht einmal die Mehrzahl der Mitmenschen, sondern das Verhältnis seiner Behauptungen und Akte zum objektiven Tatbestand der Rettung. Die Zustände, die jene Meinungen anzeigen, müssen im Gang der Ereignisse wirklich eintreten und sich finden.“⁷

Daß Wahrheit die Übereinstimmung von Sprache und Wirklichkeit ist, diesen logischen Wahrheitsbegriff kehrt Horkheimer auch gegenüber dem *Pragmatismus* hervor. Obgleich, wie Horkheimer betont, alles menschliche Erkennen durch die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit der Natur, d. h. ökonomisch bestimmt ist, Bedürfnisse, welche die materielle Lage stellt, aber auch unbewußte Triebregungen das Interesse an der Wahrheit leiten, die Wissenschaft also in den gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang einbezogen ist, gesellschaftliche Lebensnotwendigkeiten Umfang und Richtung ihrer Forschungsarbeiten bestimmen⁸, so bedeutet dies keine Option für einen pragmatistischen Wahrheitsbegriff. „Soweit die Fruchtbarkeit einer Erkenntnis bei ihrem Wahrheitsanspruch eine Rolle spielt“, schreibt Horkheimer, „ist darunter eine der Wissenschaft immanente Fruchtbarkeit und keine Übereinstimmung mit äußeren Rücksichten zu verstehen. Die Prüfung der Wahrheit eines Urteils ist etwas anderes als die Prüfung seiner Lebenswichtigkeit.“⁹ Über die Wahrheit einer wissenschaftlichen Erkenntnis entscheiden nicht außerscientifische Kriterien wie Lebensnotwendigkeit, nicht gesellschaftliche Interessen, sondern entscheidend sind diejenigen Kriterien, „die dem Stand der Erkenntnis auf der erreichten Entwicklungsstufe angemessen sind“¹⁰.

Nach dem pragmatistischen Wahrheitsverständnis entscheidet über die Wahrheit allein der Gesichtspunkt, ob die Anerkennung des Urteils dem Menschen zum *Vorteil* gereicht und sein Leben *fördert*. Die Wahrheit steht also in Relation zu Nützlichkeit, praktischer Brauchbarkeit und Erfolg.

Max Horkheimer hat auf die terminologischen Schwächen der pragmatistischen Erkenntnistheorie hingewiesen. Er kritisiert, daß die Begriffe wie „Leben“, „Förderung“ und „Bewährung“ völlig unbestimmte Begriffe sind und, wenn sie nicht durch den Zusammenhang mit einem theoretischen Ganzen in Relation zur geschichtlichen Realität stehen, höchst verschieden ausdeutbar sind. So ist mit Horkheimer kritisch zu fragen: „Worin besteht die Förderung in der gegenwärtigen Periode? Gilt der Gedanke auch dann als wahr, wenn der einzelne, der ihn gefaßt hat, zugrunde geht, dagegen die Gemeinschaft, Klasse, Allgemeinheit vorwärts schreitet, für die er kämpft?“¹¹ Und zur „Bewährung“ führt Horkheimer an: „Soll die Macht von Verleumdern und Schurken den Behauptungen zum Beweis dienen, mit deren Hilfe sie zu ihr gekommen? Kann der krudeste Aberglauben, die armseeligste Verkehrung der Wahrheit über Welt, Gesellschaft, Recht, Religion und Ge-

⁷ KT I 248 f.

⁸ Vgl. ebd. 7.

⁹ Ebd. 1.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd. 253.

schichte denn nicht ganze Völker ergreifen und sich im Leben seiner Urheber und ihres Anhangs auf trefflichste bewähren? Bedeutet umgekehrt die Niederlage der freiheitlichen Kräfte die Widerlegung ihrer Theorie?“¹²

Im Gegensatz zum Pragmatismus gehen nach Horkheimers Ansicht Wahrheit und Erfolg nicht ineinander auf. Aus seiner Perspektive ist eine Theorie nicht schon deshalb wahr, weil sie in ihrer Funktion im praktischen Leben Erfolg aufzuweisen vermag. Umgekehrt ist für Horkheimer eine Theorie nicht schon a priori falsch, weil sie von der Praxis widerlegt worden ist¹³. Die Wahrheit ist zwar, wie Horkheimer dem Pragmatismus gegenüber hervorhebt, kein Selbstzweck, sondern er versteht sie von Anfang an als „Moment der richtigen Praxis“¹⁴, wobei seine These der wechselseitigen Oszillation von Theorie und Praxis durchscheint; aber Horkheimer lehnt es ab, die richtige Praxis zum Maßstab der Wahrheit zu machen. Über die Wahrheit entscheidet gerade nicht der Gesichtspunkt, ob die richtige Praxis, in deren Dienst sie arbeitet, sich realisieren läßt. Trotz der gesellschaftlichen Relevanz insistiert Horkheimer auf der Objektivität der Wahrheit. Der Wahrheitsbegriff bleibt trotz der Verklammerung von Denken und Handeln stets gemessen an seinem Anspruch, insofern er Struktur und Tendenz der sozialen Wirklichkeit nachzeichnet¹⁵.

2. Die Unabgeschlossenheit der Wahrheit

Das Ziel, das die Theorie im Horkheimerschen Sinn anvisiert, ist die Erkenntnis der Gesellschaft als Ganzes. Diese Wirklichkeit ist keine Totalität, die stillgelegt wäre, sondern sie ist „Totalisierung im Werden“¹⁶, d. h. ein in sich strukturiertes und sich veränderndes Ganzes, das eine vorgreifende und abschlußhafte Deutung nicht zuläßt. Ein stets wiederholter Gedanke von Horkheimer ist, daß wir niemals zu einer „abschließenden Sicht der Totalität“ gelangen können, d. h. daß uns eine vollendete Erkenntnis im Sinne eines Anspruchs auf ein Wissen vom Ganzen der gesellschaftlichen Welt verwehrt ist: „Eine isolierte und abschlußhafte Theorie der Wirklichkeit ist schlechterdings undenkbar. Wenn die formale Bestimmung der Wahrheit, die sich durch die ganze Geschichte der Logik hindurchzieht, daß sie die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, ernst genommen wird, so folgt bereits daraus der Widerspruch zur dogmatischen Auffassung des Denkens.“¹⁷ Diese Begrenzung des Denkens betrifft vornehmlich die Philosophie Hegels. Bei Hegel erscheinen alle Kategorien als Momente in der Selbstentfaltung des Absoluten und gewinnen als Stufen des „Einen“ und „Konkreten“ überhöhende Bedeutung. Der Philosoph vermag die Prozessualität des „Einen“ in den Logos

¹² Ebd. 253 f.

¹³ Vgl. ebd. 257.

¹⁴ Ebd. 256.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ H. GUMNIOR/R. RINGGUTH, Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek bei Hamburg 1973) 47.

¹⁷ KT I 243.

seines eigenen Wissens einzufangen¹⁸. „Die fertige Theorie selbst“ — so Horkheimer — „ist bei Hegel nicht mehr in die Geschichte einbezogen, es gibt ein umgreifendes Denken, dessen Produkt nicht mehr abstrakt und veränderlich ist: die Dialektik ist abgeschlossen.“¹⁹ Dem Begriff der in sich abgeschlossenen Theorie bei Hegel stellt Horkheimer die Prozessualität, Bewegtheit und prinzipielle Unabgeschlossenbarkeit des Erkenntnisprozesses sowie den grundsätzlich vorläufigen und fragmentarischen Charakter des Wissens als beherrschendes Grundmotiv seiner Theorie gegenüber: „Nur an einer überirdischen, unveränderlichen Existenz gemessen erscheint die menschliche Wahrheit von einer schlechteren Qualität. Soweit sie jedoch notwendig unabgeschlossen und insofern ‚relativ‘ bleibt, ist sie zugleich absolut.“²⁰ Und der späte Horkheimer schreibt: „Indem ich nach Wahrheit suche, beuge ich mich unter die Gewalt der Dialektik. Es gibt keine abgeschlossene Dialektik.“²¹ Es gilt mit aller Schärfe zu sehen, was damit von Horkheimer gesagt wird: die menschliche Erkenntniswahrheit ist unabgeschlossen. Dieser Terminus „unabgeschlossene Wahrheit“ sagt aus, daß die *veritas logica* in der endlichen Erkenntnis keine Adäquaterfassung des Objekts bedeutet. Der logische Wahrheitsbegriff hält fest, daß die Wahrheit absolut ist, spricht aber nicht davon, daß sie adäquat ist. Das heißt, wir können den Gegenstand niemals so erkennen, wie er in sich überhaupt erkennbar ist. Unsere Erkenntnis bedeutet somit eine ins Unendliche fortschreitende Annäherung an den Gegenstand. Mit dieser Auffassung von der grundsätzlichen Begrenztheit menschlichen Erkennens steht Horkheimer in großer gedanklicher Nähe zu Nikolaus von Kues, der in seinem Hauptwerk „*De Docta Ignorantia*“ sich von dem optimistischen Erkenntnisbegriff des Mittelalters distanziert und lehrt, daß die Wahrheitssuche ein für den Menschen prinzipiell nie endender Prozeß ist.

Hegel, um auf ihn zurückzukommen, war überzeugt, daß es eine letzte Wahrheit gibt, in der alle Thesen, Antithesen und Synthesen zu ihrem Recht kommen, die Synthese schlechthin. Diese seiner Dialektik zugrundeliegende Vorstellung lehnt Horkheimer strikt ab. Aber in dem einen Punkt stimmt er mit Hegel überein, daß nicht jeder einzelne Satz, sondern nur das Ganze wahr ist: „Dialektik besagt, daß jeder einzelne Satz, den wir aussprechen, . . ., den Anspruch stellen muß, wahr zu sein. Kein einzelner Satz jedoch ist wahr, denn um ihn wahr zu machen, muß stets noch unendlich viel hinzugedacht werden, weil er allein, unabhängig von all den Voraussetzungen und Zusammenhängen, mit denen er verbunden ist, noch keine Wahrheit bildet. Daher fordert jeder Satz, jede These eine Antithese, die zeigt, inwiefern er auch *nicht* wahr ist. Daß, um ein metaphysisches Beispiel zu nennen, das Leben abgeschlossen ist mit dem Tode, hat seine Wahrheit, aber ist nicht die Wahrheit schlechthin. Es gibt sogleich die Antithese: Nein, denn unter dem Leben eines Menschen verstehen wir mehr als das, was mit seinem Sterben abgeschlossen ist. Der Fortschritt im Denken besteht nach der Dialektik darin, jeweils eine Syn-

¹⁸ Vgl. ebd. 144.

¹⁹ Ebd. 145.

²⁰ Ebd. 247.

²¹ GS 14, 535.

these zu finden, ein Urteil, in dem die beiden, These und Antithese, zu ihrem Recht kommen. Im genannten Urteil könnte die Synthese lauten: „Das Leben, von dem wir hier und heute wissen, ist mit dem Tod zu Ende.“ Selbst diese Formulierung, die dann beansprucht, die Wahrheit zu sein, ist nicht schlechthin die Wahrheit, sondern bildet wieder eine These, zu der es eine Antithese gibt.²² Dazu ist kritisch anzumerken: Die Tatsache, daß der einzelne Satz nicht „unabhängig von . . . Voraussetzungen und Zusammenhängen“ wahr ist, zeigt in keiner Weise, daß dieser einzelne Satz nicht wahr ist. Im Gegenteil: Wenn wir ihn im Licht jener Voraussetzungen und Zusammenhänge verstehen, können wir ihn grundsätzlich als wahr oder falsch erkennen. Horkheimer wählt ein Beispiel, das auf zwei Weisen verstanden werden kann. Wenn von einem Leben die Rede sein soll, das in gewissen organischen Prozessen besteht, so ist der Satz, daß das Leben mit dem Tod abgeschlossen ist, selbstverständlich wahr. In einem anderen Sinne dagegen ist der Satz strittig, vielleicht falsch. Man könnte einwenden, daß eine Zweideutigkeit durch diese Unterscheidung überhaupt erst zutage tritt, so daß man zunächst tatsächlich von einer bloß vorläufigen Wahrheit des Satzes auszugehen hat, wie Horkheimer das behauptet. Horkheimer zeigt aber nicht, daß das Problem nach jeder Klärung der Bedeutung und überhaupt bei jedem Satz immer wieder auftritt.

3. Wahrheit und Interesse

Innerhalb eines Teils der idealistischen Strömung der Philosophie findet sich der Gedanke, daß die Werte nicht schlechthin vorgegeben, sondern Schöpfungen des autonomen Subjekts sind. Diese Lehre, wonach der Intellekt frei entscheidet, wieviel Wert jedem Geschaffenen zukommt, wurde in Philosophie und Wissenschaft bestimmend. Entsprechend dieser Lehre gründet die Wertdifferenz nicht in den Dingen selbst, die Gegenstände an sich selbst sind wertindifferent. Als Aufgabe der Wissenschaft gilt dann die bloße Beschreibung der wertsetzenden menschlichen Akte; die Wissenschaft aber hat sich jeder Stellungnahme zu enthalten. In der modernen Methodenlehre wurde dieses Prinzip als grundsätzliche Forderung nach einer Werturteilsfreiheit des wissenschaftlichen Denkens formuliert. Max Webers Verdikt gegen Werturteile in wissenschaftlichen Begründungszusammenhängen und sein Insistieren auf Objektivität und Sachlichkeit im Bereich akademischer Diskussionen führte in den sogenannten Geistes- oder Kulturwissenschaften dazu, „das Material nicht im Zusammenhang mit großen gesellschaftlichen Zielen aufzunehmen und zu entwickeln, sondern ‚theoriefreie‘ Tatsachen festzustellen und zu klassifizieren“²³. Der logische Empirismus erklärt das Interesse am Allgemeinen und die Idee eines menschenwürdigen Daseins „als Vermengung von persönlichen Wünschen, moralischem Glauben und Gefühlen mit der Wissenschaft“²⁴. Er drängt auf die Scheidung von Wertung und Wissenschaft. „Der Begriff einer vom Interesse durchherrschten Theorie sei unvereinbar mit objektiver Wissenschaft.“²⁵

²² GS 13, 101 f. Herv. von Horkheimer.

²³ KT I 107.

²⁴ KT II 114.

²⁵ Ebd.

Max Webers Postulat wertfreier Wissenschaft lehnt Horkheimer ab. Die exakte Trennung von beschreibenden Beobachtungen und Wertungen, auf die die traditionellen Theorien Weberscher Provenienz drängen, hält er für unannehmbar. „In der Begriffsbildung der sogenannten Geistes- und Sozialwissenschaften (prägen sich) die Bedürfnisse und Interessen von Individuen und Gruppen aus.“²⁶ „Es gibt keine Theorie der Gesellschaft“, erklärt Horkheimer, „auch nicht die des generalisierenden Soziologen, die nicht politische Interessen mit einschließt“²⁷, und seine kritische Theorie macht davon keine Ausnahme. Daß sie die gesellschaftlichen Tatsachen mit „bewußtem Interesse“ wahrnimmt, sie im Horizont der Veränderung ordnet und sie in Richtung auf ein menschenwürdiges Dasein gliedert und umstrukturiert²⁸, wird von der kritischen Theorie klar eingestanden, wie auch hervorgehoben wird, daß die intellektuelle Redlichkeit dort, wo die gesellschaftlichen Verhältnisse mit „bewußtem Interesse“ aufgenommen werden, nicht getrübt wird²⁹. Wahrheit und Interesse schließen also keineswegs einander aus. Das Interesse am größtmöglichen Glück der Allgemeinheit und an einem menschenwürdigen Dasein muß den Theoretiker begleiten, um zu erkennen, was wirklich ist. Horkheimer sieht in diesem Interesse keine Fehlerquelle, die man beseitigen müßte, sondern es wird von ihm als Moment der Erkenntnis selbst begriffen³⁰. Ein wirklich begreifendes Erkennen gesellschaftlicher Zusammenhänge ohne Beziehung auf das „richtige Interesse“ steht in Gefahr, zu einem falschen Verständnis der sozialen Wirklichkeit zu führen. Die kritische Theorie vermag nur darum die gegebene Wirklichkeit zu durchschauen, weil das „richtige Interesse“, das „subjektive Interesse an einer vernünftigen Gesellschaft“ ihren Blick lenkt.

Das zwingt die Interpretation zu folgenden Fragen: Erstens, was ist unter dem richtigen bzw. dem vernünftigen Interesse zu verstehen? Zweitens, wer bestimmt und nach welchem Maßstab, was das richtige, das vernünftige Interesse ist? Schließlich drittens, inwiefern ist dieses Interesse Voraussetzung zur Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit? Auf diese Fragen hat Horkheimer keine Antworten formuliert. Sein Hinweis, daß das die kritische Theorie leitende Interesse an der Veränderung der Gesellschaft zum Richtigen durch die Erfahrung der Negativität hervorgerufen wird und sich „mit der herrschenden Ungerechtigkeit notwendig reproduziert“³¹, bringt uns in der Frage, was das richtige Interesse ist, keinen Schritt weiter. Damit ist auch die zweite Frage in keiner Weise berührt. Die Erfahrung von Ungerechtigkeit legt nicht fest und belehrt nicht darüber, was das richtige Interesse ist. Sie kann der Anlaß sein, sich ein Interesse zu eigen zu machen, aber sie ist nicht selbst der Maßstab für dessen Richtigkeit. Damit gibt uns Horkheimer auch keine Begründung an die Hand, warum das richtige Interesse Voraussetzung sein soll, um

²⁶ SST 65.

²⁷ KT II 171.

²⁸ Vgl. KT I 193.

²⁹ Vgl. KT II 115 f.

³⁰ Vgl. ebd. 113.

³¹ Ebd. 189; vgl. dazu J. J. SÁNCHEZ, Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max Horkheimers (Zürich—Einsiedeln—Köln 1980) 100.

zu richtiger Erkenntnis zu gelangen. In der Tat kann uns das Interesse an Befreiung aus einer Situation der Unterdrückung die Herausarbeitung von Wirklichkeitsaspekten erleichtern, deren Berücksichtigung für die Verfolgung dieses mutmaßlichen richtigen Interesses von Bedeutung ist. Aber das richtige Interesse ist keine notwendige Bedingung, damit richtige Erkenntnis zustande kommt. Auch ohne vom richtigen Interesse geleitet zu sein, ist es möglich, zu wesentlichen Einsichten zu gelangen. So kann, um ein Beispiel zu geben, der rassistische Farmer in Südafrika, dem an einer Veränderung der Gesellschaft überhaupt nichts liegt, sehr wohl erkennen, daß die gesellschaftliche Ausgrenzung der Farbigen ungerecht ist. Plausibel wird diese Behauptung, wenn wir an die Einstellung des Zynikers denken, dessen vermutlich falsches Interesse ihn geradezu hellsehtig macht für Situationen der Not. Wenn Horkheimer meint, daß die Solidarität mit den Teilen der Gesellschaft, die an ihrem Rand leben, not tue, um zu richtiger Erkenntnis zu kommen, dann möchten wir entgegenhalten, daß deren gesellschaftliche Situation nicht schon automatisch die richtige Erkenntnis garantiert. Im Gegenteil: Ich muß erkennen, in welcher Situation der Ungerechtigkeit Menschen leben, um gegebenenfalls ihr spezifisches Interesse als richtiges Interesse zu erfassen und mir zu eigen zu machen. Wohl können sich bei diesen randständigen Gruppen wahre Einsichten finden, aber diese haben sie nicht aufgrund ihrer Grenzerfahrung allein. Ihre Wahrnehmung der Wirklichkeit kann ebensogut entstellt und verzerrt sein, und zwar gerade *durch* die bedrückende Erfahrung, die sie machen. Wir sehen also: das richtige Interesse ist weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung, damit richtige Erkenntnis entsteht.

4. Gott und die Wahrheit

Zur Behandlung der Wahrheitsthematik im Denken Horkheimers gehört auch, und zwar ganz zentral die Frage, wie sich Horkheimer zu den in der Tradition immer wieder gelehrtten ewigen und zeitlosen Wahrheiten stellt. Die klassische Metaphysik verstand unter den ewigen Wahrheiten Sätze von geschichtsüberdauernder Geltung, die anzuerkennen notwendig ist, wenn das Denken sich nicht in Widersprüchen verfangen will. Diese ewigen Wahrheiten sind nicht aus der Erfahrung gewonnen. Sie stammen auch nicht aus dem menschlichen Geist, sondern haben ihren Ursprung im göttlichen Intellekt und bilden dessen innersten Gegenstand.

Vornehmlich hat Augustinus die Ewigkeit und Unwandelbarkeit der Wahrheit hervorgehoben. Ständig wiederkehrendes Thema seiner Schriften ist der Gedanke, daß die mathematischen Gesetze wie die logischen Prinzipien, die Gesetze der Ethik und Ästhetik zeitlose, ewige Geltung haben, deren wichtigste Eigenschaft ihre Allgemeingültigkeit ist. Diese denknötigen und unveränderlichen Wahrheiten sind für Augustinus Momente der Wahrheit selbst, die alles unveränderlich Wahre umgreift³² und mit Gott identisch ist³³. Insbesondere hat Leibniz in der

³² De lib. arb. II, 12, 33: Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem.

Auseinandersetzung mit Descartes und den Cartesianern hervorgehoben, daß der göttliche Verstand die Region und letzte Grundlage der ewigen Wahrheiten ist. Noch David Hume, der „Antipode“ der klassischen Metaphysik, schreibt über diese ewigen Wahrheiten: „Wenn es auch niemals einen Kreis oder ein Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid demonstrierten Wahrheiten für immer Gewißheit und Evidenz behalten.“³⁴

Als recht guter Kenner der philosophischen Tradition hat sich Max Horkheimer ein Bewußtsein über den Zusammenhang zwischen dem Glauben an Gott und der ewigen Wahrheit bewahrt: „Wahrheit, als emphatische, menschlichen Irrtum überdauernde, läßt aber vom Theismus sich nicht schlechthin trennen“³⁵, lesen wir in den Spätschriften. Auch dem frühen Horkheimer ist der Gedanke vertraut, daß mit der Idee der ewigen Wahrheit die Existenz Gottes notwendig mitgesetzt ist und folglich mit dem Verlust Gottes die ewige Wahrheit ihren Existenzgrund einbüßt: „Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebensowenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkbaren Begriff.“³⁶ Da der frühe Horkheimer jede Transzendenz verneint, scheidet für ihn auch konsequent die Idee der ewigen Wahrheit aus. Der augustinische Gedanke, daß die Wahrheit auch sein wird, wenn die Welt vergehe, und daß die Wahrheit niemals stirbt³⁷, findet bei Horkheimer keine Zustimmung. Ohne ein Empfinden von Trauer spricht der frühe Horkheimer die *Endlichkeit* der Wahrheit aus und behauptet ihre *Vergänglichkeit*: „Da freilich jener übergeschichtliche und daher überspannte Wahrheitsbegriff, der vom Gedanken an einen reinen unendlichen Geist, letzten Endes also vom Gottesbegriff herrührt, unmöglich ist, hat es keinen Sinn mehr, die Erkenntnis, die wir haben, an dieser Unmöglichkeit zu orientieren und in diesem Sinne relativ zu nennen. Die Theorie, die wir als richtig ansehen, mag einmal verschwinden, weil die praktischen und wissenschaftlichen Interessen, die bei der Begriffsbildung eine Rolle spielten, und vor allem, weil die Dinge und Zustände, auf die sie sich bezogen, verschwunden sind. Dann ist diese Wahrheit in der Tat unwiederbringlich dahin; denn es gibt kein übermenschliches Wesen, das, nachdem sich die wirklichen Menschen verändert haben oder gar nachdem die Menschheit ausgestorben ist, die heutige Beziehung zwischen Gedankeninhalten und Gegenständen in seinem allumfassenden Geiste festhielte.“³⁸

Während Horkheimer in den Frühschriften mit der Preisgabe der theistischen Voraussetzung bereitwillig den Verzicht auf die ewige Wahrheit in Kauf nimmt, konzentriert sich die Aufmerksamkeit des späten Horkheimer auf eben diese Grö-

³³ So betet Augustinus in den Soliloquien: Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia: Solil. I, 1. 3.

³⁴ D. HUME, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hrsg. v. R. RICHTER, Philosophische Bibliothek 35 (Leipzig 1907) 35; zit. nach K. KREMER, a. a. O. (Anm. 1), 170.

³⁵ GS 7, 184.

³⁶ KT I 372.

³⁷ Vgl. Solil. II, 2.

³⁸ KT I 246 f.

ße, wie die Anfrage bei Schopenhauer: „Wie soll die ewige Wahrheit bestehen können, wenn der Weltgrund böse ist?“³⁹, zeigt. Damit aber nicht genug. Wenn die Welt nicht Werk oder Ausdruck des wahren Geistes ist, wenn sie also nicht notwendig mit dem Geist zusammenhängt, sondern, wie Schopenhauer lehrt, ihrem Ansichsein und ihrem Wesen nach betrachtet, Wille ist, d. h. Kraft, Trieb, blindes Streben und dunkler Drang, dann — so der späte Horkheimer — schwindet nicht nur das philosophische Vertrauen in das Sein der ewigen Wahrheit, sondern in das Sein der Wahrheit überhaupt. „Die Metaphysik des unvernünftigen Willens als des Wesens der Welt“, schreibt Horkheimer, „muß zum Gedanken der Problematik der Wahrheit führen.“⁴⁰ Er zitiert aus dem Nachlaßwerk von Schopenhauer folgenden Satz: „Wer die Wahrheit liebt, haßt die Götter.“ Horkheimers Rückfrage lautet: „Was aber wird ohne Götter, ohne den *Einen Gott* aus der Wahrheit?“⁴¹ Damit stoßen wir auf einen völlig neuen Gedanken bei Horkheimer, der weit über das hinausgeht, was der frühe Horkheimer lehrte, ohne freilich diesen Gedanken näher zu explizieren, daß nämlich Wahrheit, und zwar nicht nur die überzeitliche Wahrheit, sondern Wahrheit überhaupt nicht sein kann, wenn man von der Gewißheit ausgeht, daß es Gott nicht gibt: „Ohne den Glauben an Gott hat der Begriff der Wahrheit keinen Sinn.“⁴² Und: „Ohne Theologie gibt es keine logischen Unterschiede zwischen wahr und falsch, . . . Ohne eine letzte Instanz, auf die sich diese Unterscheidungen beziehen können, hat keiner der Begriffe einen logischen Vorzug vor den anderen.“⁴³ Horkheimer ahnt hier einen untrennbaren Zusammenhang zwischen Wahrheit und Gott, der von früheren Denkern wie Anselm von Canterbury in sauberer begrifflicher Arbeit expliziert wurde. In dieser Hinsicht läßt uns Horkheimer im Stich, trotzdem zeigt er uns eine Spur, der man nachgehen soll. Diesen Schritt vollzieht Horkheimer nicht erst im Alterswerk, sondern die Korrektur nimmt Horkheimer schon früher vor, und zwar in seiner mittleren Schaffensperiode, genauer in seiner Vorlesung über „Der Begriff der Seele seit Leibniz“, die er im SS 1958 hielt: „Was ist, wenn der metaphysische Glaube an die Wissenschaft, der Glaube, daß Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist, sich als ein Irrtum erweist? Wahrheit im emphatischen Sinn der Philosophen setzt in der Tat Gott voraus, ein geistiges Wesen, das diese Wahrheit hält. Wäre es die Wahrheit, wenn sie nur im Bewußtsein der vergänglichen Individuen bestünde? Hegel meinte das noch, daß sie der Individuen bedürfe. Wie aber, wenn es keine Individuen mehr gäbe? Voraussetzung für die Wahrheit ist immer der Glaube an ein Absolutes.“⁴⁴ Daß Horkheimer diese Fragen stellt, zeigt, daß er dem metaphysischen Denken verpflichtet ist.

³⁹ GS 7, 136.

⁴⁰ Ebd. 136 f.

⁴¹ Ebd. 136; Herv. von A. Sch.

⁴² GS 14, 369.

⁴³ Ebd. 517.

⁴⁴ GS 13, 567 f.

ALTERMATT, Urs: *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert.* Zürich: Benziger Verlag 1989, geb. 469 Seiten.

Der Verfasser ist Professor für Schweizer Geschichte in Verbindung mit Zeitgeschichte an der Universität Freiburg/Schweiz. Er orientiert sich bei seinen Darlegungen „am Modell der französischen ‚Histoire religieuse‘, die mentalitätsgeschichtliche und religionssoziologische Fragestellungen aufnimmt und mit diesem methodischen Zugriff weniger auf die engere Kirchengeschichte als auf die soziale Wirkungsgeschichte von Religion in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft hinzielt“ (S. 8). Der Band umfaßt im Kern fünf Kapitel. Besonders konkret und anschaulich sind die Ausführungen im vierten Kapitel über den katholischen Alltag: Das Leben auf dem Lande, der Sonntag, das Kirchenjahr. Für dieses letzte Thema erhielt der Verfasser vom Freiburger Liturgiewissenschaftler, Prof. Dr. Jakob Baumgartner, der 1968 an der Theologischen Fakultät Trier promovierte, wichtige Hinweise zur Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte (vgl. S. 424). Das fünfte Kapitel trägt die Überschrift: Vom Milieukatholizismus zur Sektorenkirche. Der Milieukatholizismus prägte von 1850 bis 1950 die Lebensweise und Mentalität der Schweizer Katholiken. Er wies eine vor- und nachher nicht erreichte Einheit und Geschlossenheit zwischen Papst und Bischöfen, Klerus und kirchentreuen Laien auf (vgl. S. 355/356). In neuester Zeit entstanden neben der Großkirche links und rechts zahlreiche Gemeinschaften und Bewegungen, die für bestimmte soziale Segmente und Sektoren der Gesellschaft religiöse Sinninhalte bereithalten. „Dabei besteht zwischen den einzelnen Sektoren und der offiziellen Kirche durchaus ein unterschiedliches Verhältnis. Die Bewegungen und Gemeinschaften können mit der Amtskirche übereinstimmen oder nicht. Sektoren sind in der Regel dadurch gekennzeichnet, daß sie bestimmte Themen oder Haltungen verabsolutieren. Sind wir auf dem Weg zu einer Stimmungskirche?“ (S. 389).

Vieles, was in dem vorgestellten Werk über den Katholizismus in der Schweiz von 1800 bis zur Gegenwart dargelegt wird, trifft auch auf die deutschen Katholiken zu. Man kann deshalb dem Buch viele deutsche Leser wünschen.

H. Schützeichel, Trier

ARENS, Edmund: *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft.* Düsseldorf: Patmos Verlag 1989. Kart. 464 Seiten. 39,80 DM.

Diese Münsteraner Habilitationsschrift (Ref.: J. B. Metz, K. Kertelge) gliedert sich in drei Teile. Die Teile I und II untersuchen Bezeugen und Bekennen unabhängig voneinander, und zwar in jeweils vier Schritten. Zuerst wird die kommunikative Struktur des Bezeugens bzw. des Bekennens erläutert. Danach wird der biblische Befund erhoben. Im dritten Schritt werden Aspekte der kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklung beleuchtet. Schließlich werden Positionen systematischer Theologie (u. a. K. Barth, K. Rahner, K. Lehmann) vorgestellt. Teil III dient der Zusammenfassung und der Systematisierung. Hier geht der Verfasser in drei Schritten vor. Zunächst erklärt er Bezeugen und Bekennen als komplementäre Handlungen. Dann arbeitet er fünf Elemente oder Dimensionen von Bezeugen und Bekennen heraus: Subjekte, Inhalte, Texte (explizit sprachliche oder auch non-verbale), Situationen und Intentionen (Bezeugen zielt auf Überzeugen, im Bekennen artikuliert sich eine gemeinsame Überzeugung). Endlich stellt er im Anschluß an J. B. Metz und H. Peukert Bezeugen und Bekennen

als elementare Handlungen des Glaubens hin. Ein Literaturverzeichnis von 60 Seiten schließt das Werk ab. Die Register fehlen.

Der Verfasser hat die Aussagen des Alten und Neuen Testaments ausführlich behandelt und so bestätigt, daß das Studium der Heiligen Schrift gleichsam die Seele der Theologie darstellt (vgl. DV 24). Er hat zudem seine Arbeit ökumenisch angelegt, vor allem durch Berücksichtigung der wichtigsten Reformatoren des 16. Jahrhunderts und namhafter protestantischer Theologen unserer Zeit sowie durch Behandlung der reformatorischen Bekenntnisschriften (auch der Barmer Erklärung von 1934). Zu den von Calvin unterschiedenen Arten des Sündenbekenntnisses (vgl. S. 261) hätte man auch hinweisen können auf den Beitrag des Rez.: Die Beichte vor dem Priester in der Sicht Calvins, in: ders., Katholische Calvin-Studien Trier 1980, 29—48. Der katholische Kontroverstheologe Thomas Stapleton (1535—1598) hat wie kein anderer im Zeitalter der Reformation den Begriff des Zeugnisses analysiert und mit ihm die Autorität der Kirche sichtbar gemacht. Die vorgestellte Untersuchung mit ihrer Fülle des Gebotenen kann die Fundamentaltheologie in allen ihren Traktaten bereichern.

H. Schützeichel, Trier

BECK, Heinrich: Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. Einführung in die Dynamik existentiellen Denkens (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, hg. von Heinrich Beck und Erwin Schadel, Bd. 2). Frankfurt am Main · Bern · New York · Paris 1989, 183 S., 49,— DM.

Das neue Werk von H. Beck ist nicht sehr umfangreich, aber am Inhalt und an der Art seiner Darbietung wird sofort deutlich, daß ihm ein sehr großes, weitverzweigtes Material und eine langjährige Lehrerfahrung in Philosophie zugrunde liegen. Es enthält einerseits eine prägnante Darstellung der „Dynamik des existentiellen Denkens“ (169), andererseits aber auch eine scharfsichtige Auseinandersetzung mit den Hauptvertretern der „Richtungsmodelle der Existenzphilosophie“ (37), die ihre Grundzüge zum Teil einseitig entwickeln und übersteigern. Diese Auseinandersetzung besteht aber keineswegs nur in Widerspruch und Widerlegung, sondern ist immer auch um eine möglichst weitgehende „Aufhebung“ (dies also durchaus auch im *positiven* hegelischen Sinne gemeint) bemüht, um *Weiterführung* in einer „ontologischen Hermeneutik“. Diese Denkgebung setzt an bei der „In-sistenz des Erkennenden im unmittelbaren Lebens- und Erlebniszusammenhang... Indem aber der Lebenszusammenhang des geistig wachen Menschen ‚das Seiende im ganzen und letzten‘ ist, erfüllt sich ‚Hermeneutik‘ erst als ‚Onto-logie‘“ (169 f.). Es geht also dem Verf. bei der positiven „Aufhebung“ der Existenzphilosophie keineswegs bloß um eine neue (existentielle) Anthropologie, sondern um neue Denkanstöße für die *Ontologie*, die indem sie auch der „Frage nach dem ‚Sinn des Seins im ganzen und letzten‘ und nach dem ‚Sein im Grunde‘“ (161) nicht ausweicht, ihre Vollen- dung erst in der Metaphysik, in einer „existentiellen Meta-Physik (und Meta-Historik)“ (170), in einer „Begegnung mit dem Absoluten“ (162) findet.

J. Stallmach, Mainz

SCHELD, Stefan: Media salutis. Zur Heilsvermittlung bei Calvin. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Band 125. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte. Herausgegeben von Peter Manns. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1989. Leinen. 274 Seiten. 88,— DM.

Vf., ein Schüler und Mitarbeiter des katholischen Würzburger Calvinologen A. Ganoczy, gliedert sein Werk (eine Habilitationsschrift) in vier Abschnitte. Der erste Abschnitt bildet die

Einleitung. Im zweiten Abschnitt werden einschlägige Forschungsarbeiten vorgestellt und besprochen, u. a. die von der Trierer Theologischen Fakultät angenommene Doktor-Dissertation des amerikanischen Benediktiners K. McDonnell: *John Calvin, the Church and the Eucharist* (Princeton 1967). Der dritte Abschnitt, das Kernstück der Schrift, besteht aus einer Begriffsanalyse. Sie stützt sich auf das Hauptwerk des Genfer Reformators: *Institutio christianae religionis*, und auf wichtige Bibelkommentare Calvins. Es werden hauptsächlich vier mediale Begriffe untersucht, nämlich *medium*, *remedium*, *adiumentum* und *adminiculum*. Im vierten Abschnitt werden die Ergebnisse systematisch zusammengefaßt. Eine Literaturliste beschließt den Band. Die Register fehlen.

Die angezeigte Untersuchung gewährt Einblicke in fast alle Bereiche der Theologie Calvins. Die bietet zudem Hilfen für das kontroverstheologisch-ökumenische Gespräch. In dieser Hinsicht hätte man noch den Aufsatz von Karl Rahner heranziehen können: *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen* (in: Rahner VIII, 218–235). Schließlich liefert das Buch auch wertvolle Elemente einer christlichen Spiritualität. H. Schützeichel, Trier

TAUBES, Jacob (Hrsg.): *Religionstheorie und Politische Theologie. I.: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. II.: Gnosis und Politik. III.: Theokratie.* München, Paderborn, Wien, Zürich (Wilhelm Fink, Ferdinand Schöningh) 1983 (2., verbesserte Auflage 1985), 1984, 1987. Je 78,— DM.

Mit dem Aufkommen und dem Zusammenfließen „fundamentalistischer“ Strömungen in Religion und Politik, vor allem mit der Ausrufung „heiliger Kriege“ in islamischen Ländern ist das klassische Thema einer politischen Theologie wieder in das Zentrum öffentlicher Aufmerksamkeit gerückt. Zur Signatur der Gegenwart gehört auch Jacob Taubes, dem inzwischen verstorbenen Philosophen und Herausgeber des vorliegenden Werkes, das Wiederaufleben latent politischer Implikationen religiöser Symbole: „Gerade heute drängen religiöse Symbole und Formen in die öffentliche Arena, Theokratie als Forderung taucht auf, Heilslehren überborden in den profanen Raum.“ Dieses Phänomen wissenschaftlich, d. h. vor allem religionsphilosophisch und politologisch aufgearbeitet zu haben, ist das Verdienst dieser Publikation, welche zahlreiche Einzeluntersuchungen anerkannter Fachwissenschaftler enthält.

Der historischen und systematischen Aufschlüsselung des Begriffs der „politischen Theologie“ dient der erste Band, der sich vor allem um die Fragestellung bewegt, mit der Carl Schmitt die Zusammenhänge zwischen theologischen und politischen Begriffen zu klären versuchte. Hervorzuheben sind hier besonders die Beiträge von E.-W. Böckenförde und P. Koslowski, die aus katholischer Sicht die Möglichkeiten und Grenzen einer politischen Theologie erörtern. Freilich unterbleibt an dieser Stelle eine kritische Auseinandersetzung mit dem politisch-theologischen Ansatz von Johann Baptist Metz, der die politischen Anliegen der neomarxistischen „Frankfurter Schule“ in die katholische Theologie zu integrieren versuchte.

Auch die weiteren Bände, die sich mit den je verschieden ausgeprägten Phänomenen der Gnosis und der Theokratie kritisch befassen, enthalten Beiträge, die für die Gegenwartstheologie von großem Belang sind. So etwa der Aufsatz von Hedda J. Herwig über C. G. Jung und die „Psychologie als Gnosis“. Oder die Untersuchung von Norbert Bolz über die „Mystische Theokratie“ bei Martin Buber und Ernst Bloch. Vernachlässigt werden in diesen Beiträgen allerdings die möglichen Bezüge zu aktuellen theologischen Ansätzen, etwa zur „gnostischen“ Theologie Eugen Drewermanns oder zur lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“, in der das Verhältnis von Glaube und Politik in neuartig „theokratischer“ Weise angegangen wird.

Hier wäre einmal zu fragen, warum gewisse „weltbezogene“ Themen und Ansätze der zeitgenössischen Theologie von den „säkularen“ Wissenschaften der Religion und Politik so wenig ernst genommen und rezipiert werden. Vielleicht liegt es an der manchmal naiv anmutenden Betroffenheitsattitüde vieler „moderner“ Theologen, die nicht auf der Höhe kritischer Wissenschaftlichkeit zu sein scheinen, sondern mehr den prophetischen Gestus pflegen. Ihnen sei vor allem die Lektüre der vorliegenden Bände empfohlen, welche wesentlich zur systematischen Aufklärung der Begriffe und zur Rekonstruktion des jeweiligen geistesgeschichtlichen Kontextes beitragen. Überdies ist das dreibändige Werk angereichert mit Dossiers, in denen „klassisch“ zu nennende Beiträge (z. B. von Hugo Ball, Erik Peterson und Ekkehard Hieronimus) dokumentiert werden. Ein Personen- und Sachregister hätte den Gebrauchswert der Bände freilich noch erhöht.

W. Ockenfels, Trier

STEMBERGER, Günter: Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius. München: Verlag C. H. Beck 1987, 298 Seiten, br., 45,— DM.

Die Daten 324 und 438 bilden den zeitlichen Rahmen dieser Darstellung: Der Sieg Konstantins über Licinius sowie die große Gesetzessammlung von Theodosius II., der Codex Theodosianus. Innerhalb dieser beiden Daten werden Judentum und Christentum in ihren Entwicklungen auf dem Boden Palästinas zur Darstellung gebracht, wobei im Hinblick auf das Judentum das Ergebnis lautet: „Zwar sind nun zahlreiche Gesetze in Kraft, die das Christentum vom Judentum abschirmen und zu diesem Zweck auch die beruflichen Möglichkeiten der Juden einschränken — doch die Lage der Juden im römischen Reich und insbesondere in Palästina ist weiterhin durch den in den Codex Theodosianus aufgenommenen Grundsatz geprägt: ‚Die jüdische Religion ist durch keinerlei Gesetz verboten‘ . . . Die jüdische Tradition hat sich als stärker und lebenskräftiger erwiesen, als ihr in damaliger Zeit und später oft zugetraut wurde“ (S. 251). Die Kapitel behandeln die Themen: 1. Verwaltung, Wirtschaft, Bevölkerung, 2. Die Juden Palästinas unter Konstantin, 3. Kirchenbau und Christianisierung, 4. Das christliche Pilgerwesen, 5. Synagogenbau, 6. Der Aufstand gegen Gallus, 7. Julians Religionspolitik und Palästina, 8. Die Samaritaner, 9. Der jüdische Patriarch, 10. Das Rabbinat, 11. Ausblick. Aus den Darlegungen zu „Kirchenbau und Christianisierung“ sei besonders verwiesen auf das Bauunternehmen der Grabeskirche zu Jerusalem. Der Verfasser spricht hier von einer „ausgesprochen ideologischen Schlagseite“ (S. 60) und weist eindringlich auf die Deutung des Eusebius hin, durch diesen Bau sei das „alte Jerusalem“ durch das „neue“ abgelöst worden. Zwar hätte Konstantin sicher anders gedacht, nämlich im Sinne einer Ablösung des heidnischen durch das christliche Jerusalem. Aber die Deutung des Eusebius setzte sich durch, „denn sie war propagandawirksamer . . . da ja das Heidentum im Laufe der folgenden Jahrhunderte weichen mußte, das Judentum hingegen eine ständige Herausforderung blieb“ (S. 60). Aufschlußreich erscheint im Kapitel zum „christlichen Pilgerwesen“ die Beobachtung, daß das „Mönchtum Palästinas weithin Produkt des Pilgerstroms ins Heilige Land“ (S. 101) gewesen ist, wobei der Verfasser fortfährt: „Doch wurden seine hervorragenden Vertreter auch selbst zum Ziel zahlreicher Wallfahrer, die schon bald in Palästina nicht nur die heiligen Stätten biblischer Tradition sehen, sondern auch den heiligen Männern in ihren Klöstern begegnen wollten“ (S. 101). Schließlich erfährt auch die Kritik an diesem Pilgerwesen bereits im vierten Jahrhundert eine ausführliche Erwähnung, was den Verfasser zu der Äußerung führt: „Wenn im Anfang der Bewegung das christliche Jerusalem dem jüdischen gegenüber als die wahre Stadt der Verheißung erscheinen konnte, zeigt sich nun, daß diese auch hier nicht zu finden ist, daß das Ziel der Suche noch immer jenseits liegt“ (S. 104). Das verdienstvolle Werk erfährt seine Abrundung durch Anmerkungen, Abkürzungen, Bibliographie und Register.

E. Sauser, Trier

BÄCHLI, Otto: Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth. Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag 1987, 372 Seiten, kart.

In der vorliegenden Studie untersucht Vf. Karl Barths Stellung zum Alten Testament. Bei näherem Hinsehen erweist sich diese Fragestellung als sehr komplex. Sie läßt sich, grob gesehen, in zwei Problemstellungen hinein auffächern: Zum einen steht zur Diskussion, welchen Rang Barth dem Alten Testament zuweist. Zum anderen ist die Frage impliziert, in welcher Weise Barth das Alte Testament (zitierend, auslegend, kommentierend) in sein dogmatisches Werk einarbeitet. Es ist also gefragt nach der theologischen Ortsbestimmung, ferner der Methode des Umgangs mit alttestamentlichen Traditionen, nach dem besonderen Profil von Barths Exegese und damit zugleich nach dem Beitrag zur Auslegung und Hermeneutik des Alten Testaments im weitesten Sinne.

Im einleitenden Teil (9–80) erfährt der Leser, auf welchem Weg Barth den Zugang zum Alten Testament gefunden hat: Nicht das Kolleg Hermann Gunkels, sondern erst die besondere politisch zugespitzte Situation zu Beginn der dreißiger Jahre und die damit gegebene Herausforderung, die schließlich die von ihm maßgeblich redigierte Barmer Erklärung auslöste, liefern für Barth den entscheidenden Anstoß, sich dem Alten Testament zuzuwenden. Dem Dialog mit der Fachwelt, so erfahren wir, kommt in Barths Beschäftigung mit der alttestamentlichen Exegese nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Dies gilt auch im Blick auf Baumgartner und Vischer, von denen Barth nachweislich Anregungen bezogen hat.

Im Hauptteil (81–265) werden zunächst als Basis für die nachfolgende Untersuchung der exegetischen Methode bei Barth wichtige Begriffsklärungen erarbeitet (81–164). Insbesondere die Untersuchung des Kanonverständnisses, das neben dem Geschichtsbegriff, der biblischen Denkform und der besonderen Zuordnung von Exegese und Dogmatik auf den Prüfstand gehoben wird, führt zu einem wichtigen Ergebnis. Für Barth sind Altes Testament und Neues Testament unlösbar aufeinander bezogen. Die Klammer ist Jesus Christus selbst. Entgegen der überkommenen Vorstellung aus der religionsgeschichtlichen Schule, die dem Alten Testament nur den Wert eines besonderen Dokuments aus der „Frömmigkeitswelt des alten Orients“ (330) zumessen konnte, ist für Barth das Alte Testament „Zeugnis der Erwartung wie das Neue Testament Zeugnis der Erinnerung ist“ (326, vgl. 87 ff.). Auf relativ breitem Raum wird sodann Barths Arbeitsweise im Umgang mit alttestamentlichen Texten vorgeführt. Am Beispiel der Erwählungslehre und der Lehre von der Sünde, wie sie in der Kirchlichen Dogmatik vorgelegt werden, zeigt Vf., wie Barth seine dogmatischen Positionen exegetisch untermauert. Spätestens hier wird allerdings erkennbar, daß Barths Umgang mit der Schrift auch Fragen aufgibt. Insbesondere läßt sich die Anfrage nicht unterdrücken, ob auch Barth nicht doch allzu großzügig und freimütig die biblische Exegese seiner Systematik unterordnet. D. h. konkret: Es bleibt zu fragen, ob Barth den eigenen Skopus einer Schriftstelle, ihren Sitz im Leben, ihren Bezug zum religionsgeschichtlichen Kontext immer hinreichend reflektiert oder ob er nicht doch zuweilen der Versuchung erliegt, im Schriftbeweis nur dicta probantia für seine Dogmatik zu suchen.

Einen Sonderfall stellt die Kommentierung von Gen 1–2 dar. Barth wählt für seine Schöpfungslehre die Gestalt eines Kommentars. Das ist ein Novum. Vf. würdigt ausdrücklich die sorgfältige Arbeit am Text, für die insbesondere die Hilfe der Kommentare von Calvin, Delitzsch, Gunkel, Zimmerli und von Rad in Anspruch genommen wird. Es will jedoch beachtet sein, daß bei Barth die Philologie immer im Dienst der Theologie steht (235; vgl. 105). Überlegungen zur Hermeneutik schließen die Untersuchung im Hauptteil ab.

Im dritten Teil (267–320) fragt Vf. nach den Auswirkungen von Barths Beschäftigung mit dem Alten Testament auf seine Ethik, seine Predigt und sein politisches Handeln. Eine eingehende Untersuchung führt zunächst zur „These, daß Barths Ethik wesentlich vom Alten

Testament und insbesondere vom Prophetismus bestimmt ist" (289). Der Eindruck maßgeblicher Inspiration vom Alten Testament her bestätigt sich im Blick auf das Predigtwerk und die theologische Begründung des politischen Handelns, das bei Barth aus dem theologischen Denken nie herausgeklammert ist. Eine Durchsicht der (frühen) Predigten ergibt, daß insbesondere die dem Alten Testament, speziell der prophetischen Tradition entnommenen Themenkreise die Gelegenheit zur homiletisch erarbeiteten „Horizontverschmelzung“ bieten, d. h. zum Brückenschlag von der biblisch-prophetischen Situation in die politisch sozialen Verhältnisse heutiger Wirklichkeit anleiten.

K. Barth geht auch in seiner theologischen Erschließung der alttestamentlichen Botschaft vielfach eigene Wege. Daß darin dennoch eine Fülle von Anregungen nicht nur für die hermeneutische Grundlagendiskussion, sondern durchaus auch für die Einzelauslegung enthalten ist, hat die vorliegende Studie verdienstvoll herausgestellt. Vf. ist es gelungen, Barths eigenen Ansatz in der Arbeit an und mit dem Alten Testament eindrucksvoll darzulegen. Daß er dabei die kritischen Anfragen, die an Barth zu richten sind, nicht unterdrückt, zeigt, daß es ihm um die Sache geht. In der Begriffsbestimmung (Stichwort: Geschichtsbegriff, biblische Denkform) wünschte man sich hier und da eine präzisere Fassung, auch wenn Barth selbst zugegebenermaßen dieser Aufgabe nicht immer entgegenkommt (141). Ausdrücklich zu begrüßen ist, daß mit der von Vf. gewählten Themenstellung auf ein Problem hingewiesen ist, das die christliche Theologie von ihren Anfängen her begleitet und immer neu verantwortlich bedacht werden will.

A. Dahm, Merzig

BROER, Ingo/WERBICK, Jürgen (Hrsg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24, 34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens. Stuttgarter Bibelstudien Band 134 Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1988, 157 Seiten, kart., 31,80 DM.

„Spannend“ ist sicher nicht die Kategorie, der wissenschaftliche Werke gemeinhin zuzuordnen sind. Der vorliegende Band entspricht jedoch insofern einer derartigen Bewertung, als seine Lektüre, einmal begonnen, auf Fortsetzung drängt. Die insgesamt fünf Einzelbeiträge kreisen biblisch-historisch (P. Fiedler und I. Broer) und systematisch (H. Verweyern, J. Werbick, G. Wenz) um die Frage nach der Entstehung des Osterglaubens und damit um ein für jeden Glauben zentrales Thema. Diese Tatsache und die zumeist flüssige Darstellung laden zu mitdenkendem Lesen ein.

Die Beiträge führen die durch R. Peschs Vorstoß entfachte Diskussion um die Entstehung des Osterglaubens konsequent weiter. Die alten Texte von der Auffindung des leeren Grabes und den Erscheinungen des Auferstandenen werden sorgfältig geprüft und eindringlich neu befragt. Dabei erschließen sie ihre Besonderheit, d. h. ihre Geschlossenheit und Stimmigkeit in literarischer, erzählerischer, ihre Sprödigkeit aber in historischer Hinsicht. Die Texte selber sind Glaubenszeugnisse, „Ausdruck für tiefgreifende Glaubenserfahrungen“ (61), keine Protokolle, keine Schilderungen bloßer Fakten. Sie entziehen sich einer isolierten Betrachtung, nehmen vielmehr mit in die entscheidenden, weiten Deutezusammenhänge wie den von der Basileia-Botschaft Jesu, Jesu Heilsmittleranspruch, Jesu Gottesbild und Gottes eschatologischen Handelns.

Die Beiträge fragen nach dem „Kontinuum“ (24) zwischen dem Glauben der vorösterlichen Jünger und dem Osterglauben. Der trennende Graben, von R. Bultmann und seinen Gefährten ausgehoben, ist vergessen. Schlägt das Pendel nun extrem in die Gegenrichtung aus? Wird nun der Eindruck einer schnurstracks von hüben nach drüben hinführenden Rutsche vermittelt? Ein auf alle Fälle anregendes und ehrliches Buch, das ausdrücklich betont, „Versuche“ bzw. „Werkstatterörterungen“ (48), zu präsentieren. Entwürfe sind unfertig und warten auf Bearbeitung.

G. Schmah, Andernach

GNILKA, Joachim: Das Matthäusevangelium 2. Teil. Kommentar zu Kap. 14, 1—28, 20 und Einleitungsfragen. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg: Herder Verlag 1988, 552 Seiten, geb., 118,— DM.

Mit diesem zweiten Band schließt J. Gnilka seine Kommentierung des Matthäusevangeliums innerhalb der renommierten Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“ ab. Der Band enthält die fortlaufende Erklärung der Kapitel 14—28, einen Exkurs zur Petrusverheißung (71—80), die Einleitungsfragen zum Ersten Evangelium (513—551) und zwei Register. Die Textkommentierung erfolgt jeweils im bewährten Dreier-Schritt: form- und traditionskritischen Überlegungen zur Perikope insgesamt schließt sich die Einzelauslegung an; darauf folgen abschließende Beobachtungen, die sowohl die Theologie des Evangeliums als auch die Wirkungsgeschichte des Textes berücksichtigen. Die Erklärung ist gründlich, die Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur sachlich und breit. Besondere Hervorhebung verdienen die gute Lesbarkeit und die Berücksichtigung von nicht eigentlich fachbezogenen, also nichtexegetischen Werken. Mit diesem Kommentar läßt sich vielfältig arbeiten. Innerhalb der ausgiebigen Behandlung der Einleitungsfragen wird zum Verfasser-Thema die Bedeutung des Papias-Zeugnisses herausgestellt und interessanterweise dessen Kürzinger-Interpretation, nämlich *hebraidi dialekto* nicht auf die Sprache, sondern auf die semitische Stilform zu beziehen, vertreten, ohne daß diese These freilich neu gestützt und weiter abgesichert würde (518).

Mit J. Gnilkas Werk liegen katholischerseits nun zwei wichtige Matthäuskommentare vor (vgl. A. Sand im Regensburger NT). Beide dürften lange die Diskussionen um das Erste Evangelium im großen wie im kleinen bereichern. G. Schmahl, Andernach

REHKOPF, Friedrich: Septuaginta-Vokabular. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 318 Seiten, geb., 38,— DM.

Mit einer Zusammenstellung nahezu aller in der Septuaginta anzutreffenden Vokabeln soll nach der Absicht des Verfassers das hier vorgelegte Vokabular sowohl die Arbeit mit der Septuaginta erleichtern als auch einen Überblick darüber verschaffen, in welchem Umfang das Septuaginta-Griechisch auf die Sprache des Neuen Testaments eingewirkt hat. In diesem Sinn will dieses Septuaginta-Vokabular ein Arbeitsinstrument vor allem für Studenten sein.

Angesichts der herausragenden Bedeutung, welche die Septuaginta für die Bibelwissenschaft hat, kann man das Erscheinen dieses Vokabulars in dem angezeigten Sinn nur dankbar begrüßen. E. Haag, Trier

RUCKSTUHL, Eugen: Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Novum Testamentum et Orbis Antiquus Band 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 334 Seiten.

E. Ruckstuhls Monographie zum vierten Evangelium erschien im Jahre 1951. Seit längerem vergriffen, erlebt sie jetzt eine ergänzte Neuauflage, die sie mit Recht wieder stärker in die andauernde einschlägige Diskussion einbringt. Das Werk, dessen Grundthese sich im Titel meldet, verleugnet seinen exegese-geschichtlichen Standort keineswegs; ein wesentlicher Gesprächspartner war und bleibt R. Bultmann. Seine Quellenscheidungen, seine kritischen Operationen (vgl. 154) fordern heraus. Ruckstuhl begegnet ihnen methodisch klar und sauber mit dem mannigfaltigen Instrumentar ehrlicher Literarkritik: Wortstatistiken, Sprachuntersuchungen und Stilanalysen verraten philologische Akribie. Insgesamt überzeugen Vorsicht,

Bescheidung und Zurückhaltung, die weder bloßen Hypothesen den Rang gesicherter Ergebnisse zuerkennen noch vorschnell Alternativen auflösen.

Ruckstuhl vertritt — ruhig und mit guten Gründen — die Einheitlichkeit des vierten Evangeliums. Auch das Nachtragskapitel 21 müsse dem Evangelisten nicht abgesprochen werden (142.218). Der Abschnitt 7,53—8,11, die Perikope von der Ehebrecherin, hingegen weise auf eine andere gestaltende Hand (218). Schriftliche Quellen ließen sich stilkritisch nicht aufweisen. Das mit den Synoptikern gemeinsame Gut des vierten Evangeliums könne durch Nachwirken der entsprechenden synoptischen Abschnitte oder durch Abhängigkeit des Evangelisten von mündlicher Tradition neben den synoptischen Evangelien erklärt werden (219). Ob diese Tradition allerdings „überlieferte festgeformte Urkatechese“ (219) ist, müßte noch genauer erhellet werden. Insgesamt: eine verdienstvolle Neuauflage eines wichtigen Werks!

G. Schmahl, Andernach

SCHENKE, Ludger (Hrsg.): Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch. Stuttgarter Bibelstudien. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1988, 317 Seiten, kart., 39,— DM.

Der vorliegende Band ist eine Festgabe, W. Pesch zum 65. Geburtstag von Schülern und Kollegen dargeboten. In vielen Arbeiten hat sich Pesch mit dem Matthäusevangelium auseinandergesetzt. Seine Untersuchung „Matthäus der Seelsorger“ eröffnete 1966 den Reigen der neutestamentlichen Beiträge innerhalb der „Stuttgarter Bibelstudien“. Damit bot sich die Thematik für die Festschrift an; damit ist aber auch in nahezu providentieller Weise die jetzige Tätigkeit Peschs vor angekündigt, der vor einiger Zeit schon das Katheder verlassen und sich ganz der praktischen Seelsorge zugewandt hat.

Der Band enthält neben einem Vorwort des Herausgebers 15 Einzelbeiträge, die charakteristische Züge matthäischer Theologie beleuchten. Hier können und sollen nur einige exemplarisch herausgegriffen werden; die getroffene Auswahl beinhaltet keine Wertung. O. Böcher versucht in seinem Aufsatz „Matthäus und die Magie“ (11—24) „die Abneigung des Matthäus gegen Exorzismen“ (14) bzw. seine Scheu vor dämonistischen Aussagen aufzuweisen. Diese Grundhaltung des Evangelisten erschließe sich dem direkten synoptischen Vergleich. Doch Fragen bleiben; so z. B. folgende: Verrät Mk 5, 25—34 gegenüber Mt 9, 20—22 wirklich „grob magische Anschauung“ (15)? Hinter dem Abdecken des Dachs in der Perikope von der Heilung des Gelähmten mag wohl ursprünglich auch eine magisch naive Auffassung gestanden haben; daß dieser Zug aber in den neueren Auslegungen nicht mehr berücksichtigt worden wäre, widerlegt K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium, 77. O. Knoch kommt in seinem Beitrag „Kenntnis und Verwendung des Matthäusevangeliums bei den Apostolischen Vätern“ (157—177) zu dem sicher nicht überraschenden Ergebnis, daß gerade das Erste Evangelium von den genannten frühen Autoren „am meisten geschätzt und herausgezogen wird“ (176). H. Merklein entspricht mit seiner Predigtmeditation „Der Prozeß der Barmherzigkeit“ (201—207) dem kerygmatischen Charakter des Evangeliums. L. Schenke teilt in der „Interpretation der Parabel von den ‚Arbeitern im Weinberg‘ (Mt 20, 1—15) durch Matthäus“ (245—268) anregende Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte der genannten Perikope mit: einer ursprünglichen, vormatthäischen Fassung könnten sowohl die Nebenfigur des Verwalters als auch die Zwischenstationen, die Marktbesuche des Herrn um die dritte, sechste und neunte Stunde, gefehlt haben. R. Schnackenburg weist mit „Großsein im Gottesreich“ (269—282) und G. Schneider mit „Im Himmel — auf Erden“ (283—297) auf kleinere, aber nicht unwesentliche Aspekte bzw. Perspektiven matthäischer Theologie hin. Der vorliegende Band ist ein bunter Strauß, der manches von der Darstellungsart und der Konzeption des Matthäus vorstellt.

G. Schmahl, Andernach

AMERSDORF, J. van/OORT, J. van: Juden und Christen in der Antike. Kampen: J. H. Kok Verlag 1990, 150 Seiten, kart. o. Pr.

BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge. Quaestiones disputatae Band 131. Freiburg: Herder Verlag 1991, 168 Seiten, Pb., 36,— DM.

BERGER, Peter L.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Herder Spektrum Band 4001. Freiburg: Herder Verlag 1991, 159 Seiten, kart., 14,80 DM.

BIELER, Martin: Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf. Freiburger theologische Studien Band 145. Freiburg: Herder Verlag 1991, 528 Seiten, kart., 58,— DM.

BRECHER, August: Mündiges Christsein. Zwischen Gesetz und Freiheit. Pfarrer Dr. theol. h. c. Josef Thomé. Aachen: Verlag Einhard 1991, 184 Seiten, kart., o. P.

BREID, Franz: Der Dienst von Priester und Laie. Wegweisung für das gemeinsame und hierarchische Priestertum an der Wende zum dritten Jahrtausend. Referate der „Theologischen Sommerakademie 1990“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M. Steyr: Verlag W. Ennsthaler, 1991, 276 Seiten, br., 18,— DM.

BRUNNER-TRAUT, Emma: Die fünf großen Weltreligionen. Islam — Judentum — Buddhismus — Hinduismus — Christentum. Herder Spektrum Band 4006. Freiburg: Herder Verlag 1991, 143 Seiten, kart., 12,80 DM.

CHRISTLICHE GEMEINDEN FÜR GERECHTIGKEIT, FRIEDEN UND BEWAHRUNG DER SCHÖPFUNG. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1989. Wien: Herder & Co. Verlag 1990, 168 Seiten, Pb., 28,80 DM.

CORECCO, Eugenio: Théologie et droit Canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du Droit canon édités par Friedrich Fechter et Bruno Wildhaber. Studia Friburgensia Nouvelle Série 68 Sectio canonica 5. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse. 1990, 370 Seiten, br., 68,— Sfr.

DALFERTH, Ingolf U.: Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität. Quaestiones Disputatae Band 130. Freiburg: Herder Verlag 1991, 158 Seiten, kart., 36,— DM.

DIE TERRITORIEN DES REICHS IM ZEITALTER DER REFORMATION UND KONFESSIONALISIERUNG. Hrsg. v. Anton SCHINDLING und Walter ZIEGLER. Land und Konfession 1500—1650, Band 2. Der Nordosten. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Band 50. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1990, 233 Seiten, kart., 49,80 DM.

EICHELDINGER, Martina: Friedrich Spee — Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Studien zur Deutschen Literatur. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1991, 369 Seiten, kart., 110,— DM.

GARHAMMER, Erich/GASTEIGER, Franz/HOBELSBERGER, Hans/TISCHLER, Günter (Hrsg.): ... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension. München: Verlag Erich Wewel 1990, 386 Seiten, kart., 38,— DM.

GNILKA, Joachim: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband III. Freiburg: Herder Verlag 1990, 333 Seiten, geb., 70,— DM.

GORDAN, Paulus (Hrsg.): Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Salzburger Hochschulwochen 1990. Graz: Styria Verlag 1991, 248 Seiten, kart., 35,— DM.

GUGGENBERGER, Engelbert: Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral. Innsbrucker theologische Studien Band 28. Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1990, 221 Seiten, br., 50,— DM.

HASLINGER, Herbert: Sich selbst entdecken — Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1991, 144 Seiten, kart., 28,— DM.

KERR, Fergus: La théologie après Wittgenstein. Une introduction à la lecture de Wittgenstein. Paris: Les Éditions du Cerf 1991, 271 Seiten, kart. 195 Ffr.

KNAUER, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Freiburg: Herder Verlag 1991, 448 Seiten, kart., 36,— DM.

KNOBLOCH, Stefan/HASLINGER, Herbert (Hg.): Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral. Mainz: Matthias Grünwald Verlag 1991, 268 Seiten, kart., 32,— DM.

KNUUTTILA, Simo/TYÖRINOJA, Reijo/EBBESSEN, Sten: Knowledge and the sciences in medieval philosophy. Proceedings of the eighth international congress of medieval philosophy Band II. Helsinki: 24.—29. August 1987. Helsinki: Publications of Luther-Agricola Society Series B 19, 1990, 669 Seiten, kart., o. Pr.

LÉON-DUFOUR, Xavier S.J.: Lecture de l'Évangile selon Jean II. (chapitres 5—12). Parole de Dieu. Paris: Éditions du Seuil, 1990, 512 Seiten, kart., 180 Ffr.

LUBAC, Henri de: Surnaturel. Études historiques, nouvelle édition avec la traduction intégrale des citations latines et grecques. Paris: Brouwer 1991, 634 Seiten, kart., 160 Ffr.

MCDONNELL, Kilian/MONTAGUE, George T.: Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries. Minnesota: The Liturgical Press, A Michael Glazier Book 1991, 354 Seiten, kart., 12,95 \$.

Mc DONNELL, Kilian/MONTAGUE, George T.: Fanning the Flame. What Does Baptism in the Holy Spirit Have to Do with Christian Initiation? Heart of the Church Consultation. Minnesota: The Liturgical Press, A Michael Glazier Book 1991, 30 Seiten, kart., 1.95 \$.

MENSEN, Bernhard SVD (Hrsg.): Die Schöpfung in den Religionen. Vortragsreihe 1989/1990. Nettetal: Steyler Verlag 1990, 111 Seiten, kart., 14,— DM.

MÜLLER, Karl SVD/PRAWDZIK, Werner SVD (Hrsg.): Ist Christus der einzige Weg zum Heil? Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 40. Nettetal: Steyler Verlag 1991, 199 Seiten, kart., 35,— DM.

PAULUS, Bedae: Pascasii Radberti de fide spe et caritate. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XCVII. Turnhout: Brepols Publishers 1990, 160 Seiten, kart., Bfr. 2 050.

SEGNI, Lotario de: Vom Elend des menschlichen Daseins. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Carl-Friedrich Geyer. Philosophische Texte und Studien Band 24. Hildesheim: Verlag Georg Olms 1990, 107 Seiten, kart., 35,80 DM.

SEIBRICH, Wolfgang: Gegenreformation als Restauration. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von 1580 bis 1648. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums Band 38. Münster: Aschendorff Verlag 1991, 729 Seiten, kart., 230,— DM.

Neues Testament

Jürgen Roloff

Exegetische Verantwortung in der Kirche

Aufsätze. Herausgegeben von Martin Karrer. 1990. 399 Seiten, kart. DM 74,-

Die wissenschaftliche Arbeit des Erlanger Neutestamentlers Jürgen Roloff an Bibel und Bekenntnis hat sich seit jeher durch ein hohes Verantwortungsbewußtsein für den Zusammenhang der Exegese mit Glauben und Verkündigung der Kirche ausgezeichnet. Bemerkenswert ist auch seine pädagogische Darstellungskunst. Die Arbeiten sind gleichermaßen ein Gewinn für die wissenschaftliche Forschung wie für die kirchliche Praxis.

Martin Karrer

Der Gesalbte

Die Grundlagen des Christustitels. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 151). 1991. 482 Seiten, Leinen DM 138,-

Die fälschlich als abgeschlossen geltende Diskussion über Herkunft und Hintergrund des Christus-Titels ist hier in einer unübersehbaren Weise neu eröffnet worden.

Der Verfasser hat sich die anspruchsvolle Aufgabe gestellt, die Grundlagen des neutestamentlichen Christustitels so zu erarbeiten, daß seine Sicht allein aus einer

dem heutigen Forschungsstand entsprechenden Auswertung der Quellen erwächst. Sein Vorgehen ist streng historisch-religionsgeschichtlich. Dieser methodischen Entscheidung entspricht es, daß dem neutestamentlichen Schrifttum keine isolierte Behandlung zuteil wird. Vielmehr werden neutestamentliche Aussagen und Texte jeweils in den historisch und begrifflich bestimmten Duktus mit einbezogen, wo das von der Sache her naheliegt.

Wolfgang Stegemann

Zwischen Synagoge und Obrigkeit

Zur historischen Situation der lukanischen Christen. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 152). 1991. 304 Seiten, Leinen DM 88,-

Diese sozialgeschichtlich orientierte Untersuchung zeigt, daß die lukanische Christenheit weder von jüdischer noch von römischer Seite regelrecht verfolgt wurde, aber von staatlicher Seite Gefährdungen ausgesetzt war. Diese Situation unterscheidet sich grundsätzlich von der späteren Lage zu Beginn des 2. Jahrhunderts, weil »Christen« noch nicht als Christen verdächtigt wurden, sondern weil man sie zum Judentum rechnete. Aus dieser politischen Konstellation wird dann auch das Verhalten des Diasporajudentums erklärt, das sich von den christlichen Gemeinschaften distanzierte.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen / Zürich

Neuerscheinung

Ernst Schneck

»Die echte Praxis beibringen«

**Peter Conrad (1745-1816)
und die Entstehung der
Pastoraltheologie an der
alten Trierer Universität**

Trierer Theologische Studien,
Band 50

380 Seiten, kart., 95,- DM
ISBN 3-7902-1278-4

Die Entstehung der Pastoraltheologie als eigenständige universitäre Fachdisziplin ist bisher vornehmlich für den österreichischen Raum nachgezeichnet worden.

Die vorliegende Untersuchung schließt diese Lücke in der Erforschung der Anfänge des Faches außerhalb Österreichs. Die Studie rekonstruiert zunächst die Einführung der Pastoraltheologie als selbständiges theologisches Lehrfach im Rahmen der theologischen Studienreform von 1784 an der alten Trierer Universität. Zum anderen wird das pastoraltheologische Lehrbuch des ersten Trierer Pastoraltheologen Peter Conrad einer ausführlichen Untersuchung sowie einem Vergleich mit anderen Werken unterzogen und dabei erstmals einer zuverlässigen Standortbestimmung zugeführt.



**PAULINUS
VERLAG**

ASCENDORFF

VERLAG



Franz Furger (Hrsg.)

Arbeit
Arbeitskampf
Armut
Beruf
Dritte Welt
EDV
Ehrenkodex
Eigentum
Familie
und Arbeitswelt
Frauen
Fürsorge
Geld
Gerechtigkeit
Gewerkschaft
Gewinn
Gewissen
Konjunktur
Korruption
Markt und Wettbewerb
Mitbestimmung
Norm:
Begriff, Begründung
Normen: Gestaltungshilfen der Sittlichkeit
Ökologie
Politik
Sozialethik
Sozialstaat
Staat
Strukturwandel
Unternehmer
Verbände
Werbung
Wirtschaftsordnung
Wissenschaft

Das soziale Stichwort

Christliche Sozialethik in Schlüsselbegriffen – nicht nur für Unternehmer

Der Christlichen Sozialethik geht es nicht um abstrakte Systeme und Theorien, sondern um konkrete, im Alltag immer wieder auftauchende Fragebereiche. Professor Dr. Franz Furger und ein Mitarbeiterteam des von ihm geleiteten „Instituts für Christliche Sozialwissenschaften“ an der Universität Münster haben diese Sammlung verfaßt, die über wesentliche soziale Probleme Auskunft gibt. Unternehmer, Geschäftsleute, Lehrende und Studierende erhalten hier ein Wissensgerüst, das sie zu Urteilen und Entscheidungen befähigt. „Das soziale Stichwort“ will dem Benutzer helfen, in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart eine fundierte Position zu finden. 112 Seiten, 19,80 DM. ISBN 3-402-03262-7.

Ashendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Neuerscheinung

Ernst Haag

Vom Sabbat zum Sonntag

Eine bibeltheologische
Studie

Trierer Theologische Studien,
Band 52

208 Seiten, kart., 42,- DM
ISBN 3-7902-1280-6

Angesichts der gegenwärtigen Gefährdung des christlichen Sonntags durch die moderne Industriekultur und die wachsende Säkularisierung des religiösen Bewußtseins stellt sich die Frage nach Begründung und Sinn des wöchentlichen Ruhetages neu.

Bibeltheologisch geht es hierbei um das Problem, wie das Verhältnis von Sabbat und Sonntag einerseits sowie die Heilighaltung des Sonntags im Christentum andererseits aus dem Alten und Neuen Testament zu begründen sind.

Die vorliegende Studie hat sich diesem aktuellen Problem mit dem Versuch gestellt, nicht nur die Entstehungsgeschichte und die Bedeutung von jüdischem Sabbat und christlichem Sonntag, sondern auch die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses bibeltheologisch in den Blick zu nehmen und exegetisch zu begründen.



**PAULINUS
VERLAG**

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich der
Universität Mainz

Heft 3
Juli, August, September 1991
100. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Franz Ronig, Trier
Zwei Darstellungen des Gekreuzigten im
Trierer Codex Egberti

Klaus Kremer, Trier
Mystische Erfahrung und Denken bei Plotin

Josef Steinruck, Trier
Johann Nikolaus von Hontheim. — Ein
Gelehrter im Spannungsfeld von Kirche
und Staat

Josef Schmitz, Mainz
Das Vernehmen und Bezeugen des „Wortes
Gottes“ nach dem Zweiten Vatikanischen
Konzil

Reinhold Weier, Trier
Die Situation der Predigthörer. — Eine
Hinführung zum Thema „Stundengebet und
Predigt“

Neue theologische Literatur

INHALT

Franz Ronig: Zwei Darstellungen des Gekreuzigten im Trier Codex Egberti	161
AUFSÄTZE	
Klaus Kremer: Mystische Erfahrung und Denken bei Plotin	163
Josef Steinruck: Johann Nikolaus von Hontheim. — Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Kirche und Staat, Zentralgewalt und partikularer Selbständigkeit	187
Josef Schmitz: Das Vernehmen und Bezeugen des „Wortes Gottes“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil	205
Reinhold Weier: Die Situation der Predigthörer. — Eine Hinführung zum Thema „Stundengebet und Predigt“	222
BESPRECHUNGEN	234

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. DDr. Franz Ronig, Windstraße 4, D-5500 Trier

Prof. Dr. Klaus Kremer, Hauptstraße 38, D-5521 Meckel-Bitburg

Prof. Dr. Josef Steinruck, Caspar-Olevian-Straße 73, D-5500 Trier

Prof. Dr. Josef Schmitz, Weidmannstraße 10, D-6500 Mainz

Prof. DDr. Reinhold Weier, Kleine Eulenhpfütz 10, D-5500 Trier

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

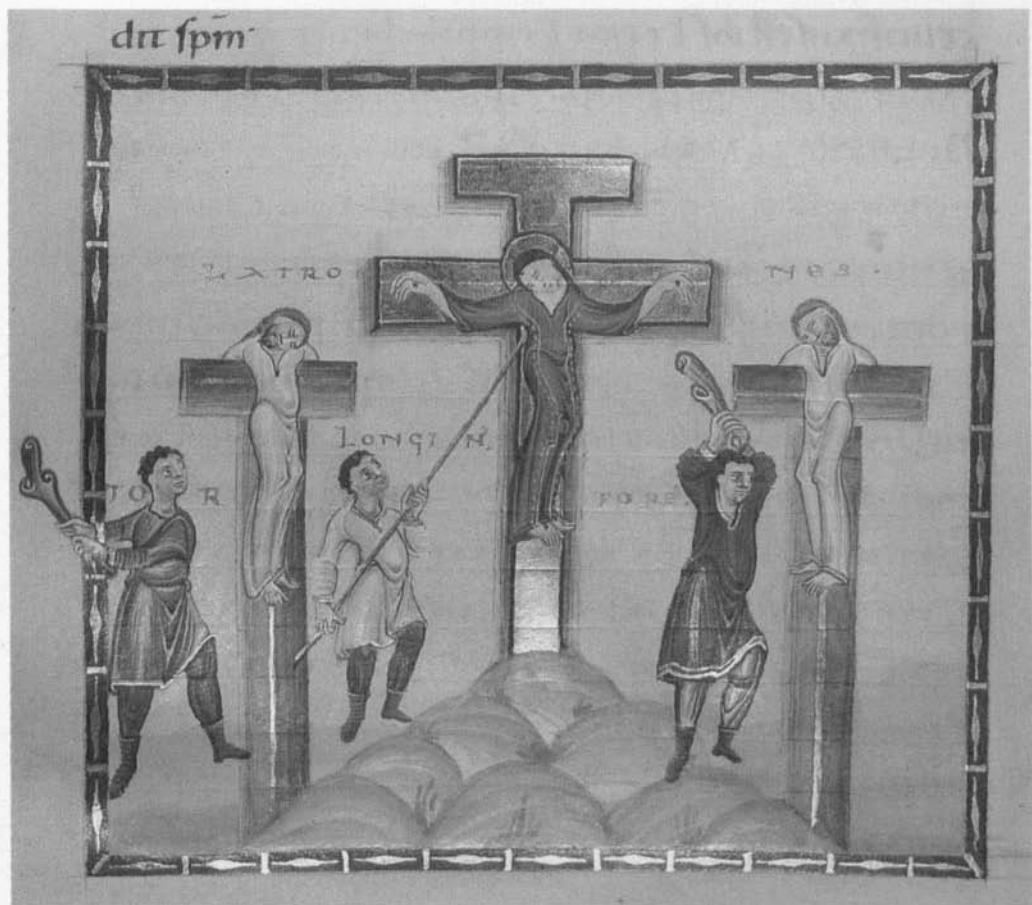
Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



Egbert-Kodex (fol. 84v): Öffnung der Seite Jesu.

Umseitiges Bild: Egbert-Kodex (fol. 83v): Kreuztragung und Kreuzigung.



Zwei Darstellungen des Gekreuzigten im Trierer Codex Egberti

Der Egbert-Kodex der Trierer Stadtbibliothek¹, ein Perikopenbuch, das nach Ausweis des Titelbildes von den Reichenauer Mönchen Keraldus und Heribertus Erzbischof Egbert (977–993) mit noch einem anderen Codex überreicht wurde, enthält in einem reichen christologischen Bilderzyklus zwei Bilder, die der Kreuzigung Christi gewidmet sind: Auf einer ganzseitigen Miniatur (zusammen mit der Kreuztragung) die „eigentliche“ Kreuzigung (fol. 83v) und separat davon das Bild des Lanzenstiches (fol. 84v). Die beiden Miniaturen sind dem Text der Johannespassion, die am Karfreitag gelesen wird, zugeordnet. Auffällig ist dabei, daß hier gleich zwei Bilder eingebracht werden, wo man sonst nur eines findet. Diese „Doppelung“ hat – über den Zwang der Differenzierung im Zyklus hinaus – ihren Grund darin, daß in dem ersten der beiden Bilder Christus als Lebender dargestellt ist, dem ein Mann (mit dem apokryphen Namen Stephaton) den Schwamm mit Essig zum Munde führt; in dem zweiten aber Christus als schon Gestorbener, dem einer der Soldaten (Longinus) mit einer Lanze die Seite öffnet. Im übrigen findet man auf diesen Bildern die normalerweise zur Kreuzigung gehörenden Figuren; auf dem ersten: Maria (mit den frommen Frauen) und Johannes, die beiden Schächer (mit den apokryphen Namen Dismas und Gesmas), Sol und Luna, zwei der Soldaten, die um die Kleider Jesu würfeln; auf dem zweiten: die schon toten Schächer (Latrones) und die Soldaten (Tortores), die mit Knüppeln den Schächern die Beine zerschlagen. Auf beiden Bildern ist Christus mit einer langen blaupurpurnen Ärmeltonika bekleidet, die mit Goldstreifen geziert ist; sein Haupt ist mit einer goldenen Nimbuscheibe hinterfangen.

Auf dem ersten der beiden Bilder sehen wir Christus mit vier Nägeln ans Kreuz geheftet – mehr schwebend als hängend. Aufrecht und mit innerer Gelassenheit blickt er nach rechts, in Richtung auf seine Mutter und den guten Schächer. Ganz anders auf dem zweiten Bild: der Körper Christi ist in sich zusammengesunken, der Bauch leicht vorgewölbt, die Knie sind eingeknickt, die Unterarme von den angenagelten Händen her hängend; das Haupt ist im Tode geneigt und auf die Schulter gesunken, die Augen sind geschlossen. Eine eindrucksvolle Gegenüberstellung des lebendigen und des toten Christus am Kreuz! Eine vergleichbare Doppelung der Bilder ist im frühen Mittelalter im sogenannten Otto-Evangeliar des Aachener Domschatzes² zu finden, das mit dem Egbert Kodex zur Reichenauer Buchmalerei

¹ Codex Egberti der Stadtbibliothek Trier. Vollfaksimile-Ausgabe ... Hg. von H. SCHIEL. 2 Bde. Basel 1960. F. RONIG, Codex Egberti. Trier 1977; Codex Egberti. Teilfaksimile-Ausgabe des Ms. 24 der Stadtbibliothek Trier. 2 Bde. Textband von G. FRANZ und F. J. RONIG. Wiesbaden 1983.

² E. G. GRIMME, Das Evangeliar Kaiser Ottos III. im Domschatz zu Aachen. Freiburg i. Br. 1984.

gehört, dessen Entstehung aber (unabhängig von der jüngsten Kontroverse um die Datierung³) zeitlich nach dem Kodex Egberti anzusetzen ist.

Die Darstellung des toten Christus am Kreuz ist zweifellos eine der bedeutendsten Bildkompositionen der ottonischen Kaiserzeit. Das eindrucksvollste Zeugnis dafür ist der monumentale Gero-Kruzifixus des Kölner Domes⁴, benannt nach dem Kölner Erzbischof Gero (969–976); durch dendrochronologische Untersuchungen ist es eindeutig für die Zeit Geros nachgewiesen.⁵ Kein anderes Werk dieser Frühzeit hat den toten Christus am Kreuz so exakt und so ergreifend dargestellt wie dieser Kruzifixus des Gero; kein Wunder, daß er in der Kunst seiner Jahrzehnte Einfluß ausübte und über längere Zeit eine ikonographische Nachfolge gefunden hat. Die Frage nach Vorläufern des Bildes vom toten Christus muß hier beiseite gelassen werden.

Für den Kunsthistoriker wie für den Theologen erhebt sich die Frage nach dem geistigen Ursprung dieser Bildformulierung. Keines der erhaltenen Kunstwerke gibt eine Antwort auf diese Frage; kein literarisches Dokument ist in der Lage, eine letztlich befriedigende und sichere Auskunft zu geben. Auch die (z. B. aus der Eucharistielehre) beigebrachten Argumente geben mehr Hinweise als Beweise.⁶ Eines ist aber sicher: es war in dieser Zeit ein besonderes Interesse an Christi Tod als solchem, wohl auch in soteriologischer Hinsicht erwacht. Merkwürdig dabei ist die Tatsache, daß weder auf den Miniaturen in Trier und Aachen noch beim Gerokreuz die aus der Seite Christi fließenden Ströme von Blut und Wasser eine Rolle spielen, wo doch schon in karolingischen Darstellungen die Ekklesia mit dem Kelch unter dem Kreuz so wichtig geworden war. Die Verdoppelung des Bildes mit der Einfügung des Bildes vom toten Christus läßt sich aus dem Zwang eines Bilderzyklus — dem Zwang zum „Zerlegen“ — nicht erklären, wie das ältere Einzelmonument des Gero-Kreuzes beweist, das ursprünglich mitten in der Kirche aufgestellt war. Das Bild des am Kreuze gestorbenen und nun auch als tot dargestellten Christus hat seinen ikonographischen und theologischen Eigenwert, was durch die Darstellung des im Tod erschlafften Körpers Jesu (im Bilde der Kreuzabnahme) nochmals unterstrichen wird.

³ F. MÜTHERICH, Zur Datierung des Aachener ottonischen Evangeliars. In: Aachener Kunstblätter 32, 1966, S. 66–67. H. HOFFMANN, Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich. 2 Bde. (Schriften der MGH 30, I.) Stuttgart 1986, S. 307. C. BAYER, Untersuchungen zum ottonischen Evangelium der Aachener Domschatzkammer. Datierung — Empfänger — Stiftung. In: Aachener Kunstblätter 54/55, 1986/87 S. 33–46. L. KURRAS, Otto Augustus. Bemerkungen zu Liuthars Widmungsversen. In: Kunstchronik 41, 1988, S. 498–499.

⁴ R. HAUSSEHERR, Der tote Christus am Kreuz. Zur Ikonographie des Gero-Kreuzes. Diss. Bonn 1963. R. WESENBERG, Frühe mittellaterliche Bildwerke. Düsseldorf 1972, S. 11–15.

⁵ Kölner Domblatt 1976, S. 9–56.

⁶ HAUSSEHERR (wie Anm. 4). Eine theologische Auseinandersetzung mit Hausserrers These aus liturgie- und dogmengeschichtlicher Sicht hat (soweit ersichtlich) noch nicht stattgefunden.

Mystische Erfahrung und Denken bei Plotin

Wer Beschreibungen mystischer Erfahrungen liest, sei es des nichtchristlichen Denkers Plotin oder beispielsweise der christlichen Denker Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz, stößt stets auf die Feststellung, daß das Denken in der mystischen Erfahrung überwunden ist. Daraus läßt sich nun leicht ein Gegensatz, ja Widerspruch zwischen Mystik und Denken ableiten, was auch öfters geschehen ist¹. Unter Denken ist hier nicht nur das rationale, diskursiv verfahrende Denken gemeint, sondern auch das intuitive Erfassen von etwas, das durch Unmittelbarkeit ausgezeichnet ist und daher des mittelbaren Durchganges im diskursiven Denken nicht bedarf. So unterscheidet Plotin vom diskursiven Denken des Verstandes (διάνοια) das unmittelbar erfassende Denken der Vernunft bzw. des Geistes (νοῦς), das seinen Denkgegenstand nicht außerhalb seiner hat, wie dies beim diskursiven Denken der Fall ist, sondern innerhalb seiner selbst. Das Denkobjekt von Vernunft bzw. Geist (*Nus*) ist daher nichts anderes als die Vernunft bzw. der Geist selber, mit den darin sich befindenden geistigen Formen, den Ideen oder Urbildern der sinnlichen Dinge. Fallen daher beim Geist Denksubjekt und Denkobjekt *der Sache* nach in eins, so bleibt dennoch festzuhalten: *Als Denkender* ist der Geist *nicht* das Gedachte, und *als Gedachter* ist der Geist *nicht* Denkender. Trotz der sachlichen Identität bleibt eine Unterscheidung, ja eine gewisse Entzweiung im Geist bestehen. Mit den Worten Plotins ausgedrückt: „Aber mit jedem Geist ist der geistige Gegenstand (τὸ νοητόν) verbunden; soll also kein geistiger Gegenstand mit ihm verbunden sein, so kann er auch nicht Geist sein . . . Und auch der geistige Gegenstand ist [seinerseits] mit dem Geist verbunden.“² „Daher ist

¹ In dieser Richtung bewegen sich Äußerungen bei E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. III 2 (Leipzig 1923) 666 f., 668, 670 f.; vgl. ferner F. HEINEMANN, *Plotin* (Leipzig 1921, Neudruck 1973) bes. 151, 180, 188, 192, 221, 254 f.; ferner das orientalisierende Plotinbuch v. É. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin* (Paris 1928, 1961) bes. die Kapitel 7 u. 8.

² III 8, 9, 6—11. — Plotins Enneaden, eine von seinem Schüler Porphyrios geschaffene Einteilung der 54 Schriften in sechs Neunergruppen, werden zitiert nach der editio minor (= H-S³) von P. HENRY u. H.-R. SCHWYZER, Bd. I (Oxford 1964) Enneaden I—III, Bd. II (Oxford 1977) Enneaden IV—V, Bd. III (Oxford 1982) Enneade VI, gemäß Enneade, betreffender Schrift, Kapitel und Zeile des Kapitels, z. B. wie oben III 8, 9, 6—11. — Bei der Übersetzung folge ich im allgemeinen der Ausgabe von R. HARDER, *Plotins Schriften*. Text, Übersetzung, Anmerkungen. Bde. Ia—Ib u. Vc (Hamburg 1956 u. 1958), ab Bde. IIa—IIb bis Va—Vb fortgeführt v. R. BEUTLER u. W. THEILER (Hamburg 1960—1967), hier zitiert als HARDER². Die Übersetzungen habe ich jeweils

der Geist Denkendes und Gedachtes zugleich, mithin zweierlei zusammen.³ Auf eine ganz einfache Formel gebracht: „Weil [der Geist] *denkt*, ist er Zwei, und weil er *sich selber* denkt, ist er Eines.“⁴

Für Plotin ist der Geist (*Nus*) eine eigene ontologische Größe, die zwischen dem Einen-Guten (= Gott) und der Seele steht. Er ist dem aristotelischen unbewegten Bewegter vergleichbar, der seiner Natur nach sich selbst denkendes Denken ist. Gerade deshalb kann er nun für Plotin, im Unterschied zu Aristoteles, nicht höchstes bzw. erstes Prinzip sein. Die Zweiheit in ihm räumt ihm lediglich den zweiten Platz in der Hierarchie der Seinsordnung ein. — Plotin favorisiert zur Bezeichnung Gottes die Namen Eines und Gutes, die ich deshalb hier zu der Verbindung Eines-Gutes zusammengezogen habe.

Die *unio mystica*⁵ wird nun, wie wir noch sehen werden, als ein Vorgang intensivster Einung zwischen menschlicher Seele und dem Einen-Guten beschrieben. Dem steht die in jedem Denken, also auch noch die im Selbstdenken des Geistes gegebene Zweiheit entgegen. Wie diese so muß daher auch das Denken, sogar in der Form des Selbstdenkens, verschwinden. Wird die mystische Erfahrung damit zur Gegnerin und Widersacherin des Denkens? Rutscht sie auf das Niveau des Irrationalen ab? Darum geht es in diesem Beitrag. Anhand der von Plotin beschriebenen Erfahrung der mystischen Einung, die deren abendländische Gestalt grundlegend bestimmt hat⁶, möchte ich zeigen, ob und, wenn ja, in welchem Sinn mystische Einung und Denken einander gegenübertreten.

anhand von H-S² überprüft. Bei Abweichungen im Text beziehe ich mich immer, wenn nicht anders vermerkt, auf H-S². — Die editio maior v. HENRY-SCHWYZER, Bde. I—III (1951—1973), wird mit H-S¹ zitiert.

³ III 8, 9, 5.

⁴ V 6, 1, 23.

⁵ Der Ausdruck „mystische Einung“ bzw. „*unio mystica*“ hat in dieser Weise kein griechisches Äquivalent bei Plotin. Die Erfahrung der mystischen Einung beschreibt er jedoch mehrmals und sehr eindringlich. Ferner haben wir bei ihm folgende Worte, die den Gebrauch des Wortes *unio mystica* bzw. *unio exstatica* rechtfertigen: Die Worte ἡνωμένον (Geeintes) in VI 9, 11, 6 und ἔκστασις (Aussichtreten) in VI 9, 11, 23 bilden den terminologischen Hintergrund dafür, bei Plotin von einer *unio exstatica* zu sprechen, von einer *unio mystica* aufgrund des Terminus μένειν in I 6, 8, 25 in Verbindung mit der schon genannten Einung in VI 9, 11, 6. Meistens spricht Plotin jedoch von einem Sehen und Schauen, obwohl er auch diese Ausdrücke zur Bezeichnung der Einung von Seele und Gott als unangemessen ansieht (s. unten die Abschnitte III u. IV). Das Wort μυστικῶς erscheint nur einmal, und zwar in III 6, 19, 26. Es meint den geheimen Sinn, der in der Rätselsprache der Mysterien verborgen ist, hängt daher mit den Eleusinischen Mysterien zusammen. Darüber und über seine Weiterentwicklung vgl. Hadot⁴, a. a. O. (Anm. 9) 3—7 u. HADOT², a. a. O. (ebd.) 57 f.

⁶ Ich hoffe, hierüber einmal eine gesonderte Studie vorlegen zu können.

I. Plotins Beschreibung der mystischen Einung in der Enneade
VI 7, 34, 2—38

„Legt doch auch die Seele, wenn sie von gespanntem Verlangen nach Jenem ergriffen ist, *jede Form* ab, die sie hat, auch *jede geistige Form*, die immer in ihr sein möge. Denn es ist nicht möglich, während man *etwas anderes* in sich trägt und sich damit befaßt, Jenes zu *erblicken* oder sich ihm *anzupassen*. Vielmehr darf man *nichts Böses*, aber auch wieder *nichts Gutes* zuhanden haben, damit die *Seele* für sich *allein* Jenes für sich *allein* aufnehmen kann. Wird der Seele Jenes aber glücklich zuteil und kommt [Jenes] zu ihr, vielmehr tritt Es, *da Es zugegen ist*, in Erscheinung, wenn sie vor allem Gegenwärtigen ausbiegt und sich selber so schön wie möglich *zurüstet* und zur *Ähnlichkeit* mit Ihm gelangt — was diese Zurüstung und Schmückung sei, das ist den sich Rüstenden ohne weiteres klar —, dann erblickt sie *in sich* Ihn, wie Er *plötzlich* erscheint. — Es steht überhaupt *nichts mehr zwischen ihnen*, sie sind *nicht mehr Zwei*, sondern *beide sind Eines*. Du kannst sie *nicht mehr unterscheiden*, solange Er beiwohnt. Ein Abbild hiervon sind übrigens hier unten Liebende und Geliebte, welche die Vereinigung wollen. — Und die Seele wird dann des Leibes nicht mehr gewahr, daß sie [noch] in ihm weilt, noch spricht sie sich selber als irgendein anderes an, nicht als Mensch, nicht als Lebewesen, nicht als Seiendes, und auch nicht als alles — denn wechsellvoll wäre die Schau all dieser Dinge —, und sie hat zu ihnen keine Muße und will sie nicht, sondern Jenes suchend *begegnet* sie Ihm als einem Gegenwärtigen, und statt auf sich *schaut* sie nur auf Jenes. Sie hat nicht einmal Muße⁶¹, darauf zu sehen, was sie ist, sie, die schaut. Da würde sie Jenes gegen kein Ding der Welt eintauschen, auch nicht, wenn jemand ihr den ganzen Himmelsbau böte. [Denn sie weiß,] daß es nichts anderes gibt, das noch besser und in höherem Grad gut wäre. *Höher* hinauf kann sie nämlich nicht steigen, auch würde alles andere, und mag es auch oben sein, für sie ein Herabsteigen bedeuten. Daher sie in diesem Augenblick auch das richtige [eigentlich: schöne] Urteilen und Erkennen hat, daß Dieses es ist, wonach sie verlangte, und festzustellen vermag, daß nichts mächtiger als Jenes ist. Denn es gibt dort oben keinen Trug; oder wo könnte sie etwas Wahreres als das Wahre antreffen? Was sie von Ihm aussagt, das ist Jenes, auch später sagt sie es von Ihm aus, auch wenn sie schweigt, sagt sie es; und indem ihr *wohl* ist, trügt sie sich nicht, daß ihr wohl ist. Denn sie sagt dies nicht aufgrund eines leiblichen Kitzels, sondern weil sie *das* geworden ist, was sie *ehedem* war, als sie im Glück war. Sie sagt es, indem sie alles andere, woran sie zuvor ihre Freude hatte: Herrschaft, Macht, Reichtum, Schönheit, *Wissen*, *gering achtet*, und würde es doch nicht sagen, wenn sie nicht

⁶¹ Das Moment der fehlenden Muße auch V 3, 17, 26 f.

Einem begegnet wäre, das stärker ist als all das. Auch fürchtet sie sich nicht, daß ihr etwas zustoße, da sie *bei Jenem* ist und überhaupt nicht mehr sieht⁷. Wenn aber auch das andere rings um sie herum vernichtet würde, so ist es gerade das, was sie will, damit sie nur bei Ihm sei. So groß ist das *Wohlsein*, zu dem sie gelangt.⁸

II. Auswertung des Textes

Die angeführte Textstelle stellt eine der komprimiertesten Schilderungen der *unio mystica* durch Plotin dar. Beschreibungen dieser Art finden sich auch in VI 7, 35 f., V 3, 17, V 5, 10 f. und vor allem in der *Enneade* VI 9, 3–11⁹. Um das Verhältnis von mystischer Einung und Denken besser verstehen zu können, ist es angebracht, die wichtigsten Merkmale der plotinischen *unio mystica* kurz herauszustellen, um in den Abschnitten III–IV dann das Verhältnis beider zueinander näher zu behandeln.

⁷ Eine etwas vertrackte Stelle, die im Griechischen lautet: οὐδὲ φοβέται, μή τι πάθῃ, μετ' ἐκείνου οὐσα οὐδ' ὅλως ἰδοῦσα. Übers. bei HARDER², IIIa, 337: „auch fürchtet sie nicht, daß ihr etwas zustoße, da sie davon überhaupt nichts bemerkt, wenn sie bei Jenem ist.“ So auch HADOT³, a. a. O. (Anm. 9) 172 u. ARMSTRONG (Bd. VII, 195). Die Alternativübers. von HARDER² in IIIb, 508 f., trifft sich mit derjenigen von BRÉHIER (VI 2, 108) u. CILENTO (Bd. III 1, 369). In meiner Übers. folge ich H-S¹ u. H-S², die sich auf die Plotinausgabe von H. F. Müller (1878–1880) stützen: neque omnino videns. Ferner verweise ich auf VI 7, 16, 14 f.: „oder besser wird man sagen, daß er (= *Nus*) Es überhaupt nicht gesehen hat, sondern er lebte auf Es hin . . .“; vgl. auch VI 9, 10, 11–15.

⁸ Hervorhebungen v. mir.

⁹ Darüber hinaus gibt es viele andere Stellen, die diese mystische Einung tangieren bzw. aussagen über sie enthalten. — An einschlägiger Literatur ist zu nennen: R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Rom 1967, 1921) bes. 193 ff.; H.-R. SCHWYZER, Art. „Plotinos“. In: Pauly-Wissowas Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XXI/1 (1951) 469–592 u. Supplementband XV (1978) 310–328, hier 570, 63–572, 9; J. TROUILLARD¹, *Valeur critique de la mystique plotinienne*, in: *Revue philosophique de Louvain* 59 (1961) 431–444; DERS.², *Raison et mystique chez Plotin*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 20 (1974) 3–14; P. HADOT¹, *Plotin ou la simplicité du regard* (Paris 1963, 1989); DERS.², *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, in: *Journal de Psychologie* 77 (1980) 243–266; DERS.³, *Plotin et l'expérience mystique*, in: *Annuaire du Collège de France* 1982–1983. *Résumé des cours et des travaux* (Paris 1984) 459–465; DERS.⁴, *L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, in: *Proclus et son influence* (Zürich 1987) 3–27; DERS.⁵, *Plotin. Traité 38. VI 7. Introduction, traduction, commentaire et notes* (Paris 1987); A. H. ARMSTRONG, *Plotinus. Greek Text with an English Transl. Vol. I–VII: Vita Plotini. Enn. I–VI* (London 1966–1988), hier Vol. I (1989) XXII–XXVIII (Preface); W. BEIERWALTES¹, *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins*. In: W. BEIERWALTES, H. U. v. BALTHASAR, A. M. HAAS (Hgg.), *Grundfragen der Mystik* (Einsiedeln 1974) 9–36; DERS.², *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt/Main 1985) bes. 123–154; K. KREMER, *Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin*, in: *International Studies in Philosophy* XIII/2 (1981) 41–68; G. M. GÜRTLER, *Plotinus. The experience of unity* (Bern 1988).

1. Plotin spricht in unserem Text vom Einen-Guten, das für ihn *der* Gott ist, bald im Neutrum, bald im Masculinum. Dieser Wechsel im Geschlecht findet sich im Zusammenhang mit dem Einen-Guten durch alle seine Schriften hindurch, oft im selben Satzgefüge. Er darf daher nicht angetastet werden und beweist nach Meinung mehrerer Plotinforscher, daß es sich bei dem Einen-Guten um ein personales Wesen handelt¹⁰. Die mystische Einung bei Plotin hat daher personalen Charakter.

2. Das Eine-Gute braucht für die Einung mit der Seele gar nicht erst in die Seele zu kommen, da Es schon immer in der Seele anwesend ist¹¹. Wir stoßen hier auf eine Kardinalanschauung Plotins, daß das Eine-Gute nicht außerhalb von uns, sondern in unserer Seele zutiefst gegenwärtig ist. Bei der mystischen Einung braucht Es daher nicht erst zu uns zu kommen oder wir zu Ihm, sondern bloß in Erscheinung zu treten, wie Plotin sagt¹². Augustins Ausruf in den *Confessiones* III 6, 11: „Du aber warst noch innerer als mein Innerstes und höher noch als mein Höchstes“¹³ ist nachweislich von dieser plotinischen Lehre beeinflusst.

3. Ist das Eine-Gute unserer Seele immer zutiefst gegenwärtig, dann bedeutet unser Hinaufsteigen¹⁴ zu Ihm in Wahrheit, daß wir uns zu Ihm als einem in unserer Seele Anwesenden hinwenden, die Seele daher in ihr Inneres einkehrt. Plotin formuliert es einmal so: „Wir sollen zu dem *in uns* seienden Ursprung *hinaufsteigen*.“¹⁵ Das plotinische Hinauf ist nichts anderes als eine Versenkung der Seele in ihr eigenes Wesen. „Wer aber sich selbst kennt“, heißt es lapidar in VI 9, 7, 33 f., „weiß auch, woher er stammt.“

4. Unerläßliche Vorbereitung für die mystische Einung sind nach Plotin die ethische und noetische Läuterung. Im einzelnen bedeutet sie: Abwendung der Seele von allem Sinnenhaften, Abkehr von allem Bösen und Schlechten, Bemühung der Seele, selber ein Eines zu werden, Rückwendung der Seele in ihr Inneres und die noch zu besprechende Preisgabe des

¹⁰ Ich nenne hier nur P. HENRY, Das Problem der Persönlichkeit Gottes in der Philosophie Plotins, in: Jahres- und Tagungsberichte der Görres-Gesellschaft 1955 (Köln 1956) 50. Für den personalen Charakter spricht auch, daß das Eine-Gute „Überdenken“ und wesentlich Wille und Freiheit ist, wie die Schrift VI 8 eindringlich ausführt. Vgl. unten IV, 2.

¹¹ VI 7, 34, 9. 12. 20; vgl. auch III 8, 6, 9; V 1, 10, 5 f.; V 1, 11, 1–15; VI 7, 35, 36 f.; VI 9, 4, 24–26; VI 9, 9, 49 f.; VI 9, 7, 29: „Aber allen ist es gegenwärtig, auch wenn sie nicht darum wissen.“

¹² VI 7, 34, 9: *παρὸν φανή*; 13: *φανέντα*.

¹³ Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. Genauso das *Noli foras* . . ., in: *De vera religione* XXXIX 72, 202.

¹⁴ VI 7, 34, 24; vgl. VI 9, 2, 35 f.

¹⁵ VI 9, 3, 20 f. — Hervorhebungen v. mir.

Denkens¹⁶. Das meinte Plotin mit dem kurzen Hinweis, daß die notwendige Zurüstung und Schmückung den sich Zurüstenden bekannt sei¹⁷. Zwei Kapitel später schreibt er in lakonischer Kürze: „Die Lehrer dafür sind Analogie und Abstraktion, die Erkenntnis dessen, was aus Ihm stammt, und jene besonderen Stufen des Aufstieges. Wegeleiter dahin sind Reinigung, Tugend und Läuterung, Wandeln im geistigen Reich.“¹⁸

5. Die Seele darf nichts mehr in sich haben, weder eine sinnenhafte *noch* eine geistige Gestalt¹⁹, weder etwas Böses noch etwas Gutes²⁰. Sie darf überhaupt kein anderes Ding mehr wollen²¹. Sie muß das Wissen von allem, und sogar von sich selbst, aufgeben²², wobei festgehalten zu werden verdient, daß es nicht um die Aufgabe bzw. Auslöschung des Selbst bzw. der Seele geht, sondern lediglich um die Auslöschung des *Wissens* der Seele von ihr selbst.

6. Abkehr von allem Sinnhaften und Bösen sowie die Preisgabe jeder geistigen Gestalt und auch des Wissens von sich selbst dienen zu keinem anderen Zweck, als dem Einen-Guten sich anzupassen und ihm ähnlich zu werden²³. Der in der Frühzeit des griechischen Denkens von Empedokles geprägte Satz, daß Ähnliches nur durch Ähnliches erkannt werde, gilt für Plotin in erhöhtem Maße für die Seele, die die Einung mit dem Einen-Guten anstrebt. So heißt es in III 8, 9, 19–23: „Denn da die Erkenntnis der übrigen Dinge wiederum vermöge des Geistes (*Nus*) geschieht und da man durch den Geist nur Geist erkennen kann, durch welche plötzliche Intuition soll man da Jenes ergreifen, welches die Natur des Geistes eben überschreitet? Wem man klarmachen muß, wie es denn möglich ist, dem werden wir sagen: durch das in uns, das Ihm ähnlich (*ὁμοιον*) ist. Denn ein Etwas von Ihm ist auch bei uns.“²⁴ In VI 9, 4, 24–28 schreibt Plotin: „Denn Jenes ist gewiß niemandem fern, und doch ist Es allen fern, so daß Jener gegenwärtig ist und doch nicht gegenwärtig ist, es sei denn für jene, die Ihn aufnehmen können und gerüstet sind, daß sie zu Ihm passen und Ihn gleichsam anfassen und berühren vermöge der Ähnlichkeit; und wenn je-

¹⁶ Diese einzelnen Stationen sind näher ausgeführt von mir in meiner genannten Arbeit (Anm. 9) bes. 47–53. Vgl. auch ARMSTRONG, a. a. O. (Anm. 9) XXVI f., u. HADOT³, a. a. O. (Anm. 9) 57.

¹⁷ VI 7, 34, 11 f.

¹⁸ VI 7, 36, 6–9.

¹⁹ VI 7, 34, 3 f.

²⁰ VI 7, 34, 6 f.

²¹ VI 7, 34, 16–19.

²² VI 9, 7, 18–20. ἀγνοήσαντα sagt Plotin zweimal an dieser Stelle.

²³ VI 7, 34, 6. 11.

²⁴ Zu den beiden letzten Sätzen vgl. auch V 1, 11, 13 f.; VI 7, 31, 8–11 u. VI 9, 4, 26–28. — Für Empedokles: Frag. 109 B, in: Die Fragmente der Vorsokratiker, griech.-dtsh., hg. v. H. DIELS/W. KRANZ (Berlin *1951–1952).

mand vermöge der Kraft, die in ihm ist, die dadurch Jenem verwandt ist, daß er aus Ihm hervorgegangen ist, sich in dem Zustand befindet wie damals, als er von Ihm ausging, dann erst vermag er Ihn zu erblicken in der Weise, wie Jener seinem Wesen nach schaubar ist.²⁵ Und in I 6, 9, 32–34 lesen wir: „Es werde also einer zuerst ganz gottähnlich und ganz schön, wer Gott und das Schöne schauen will.“²⁶

7. Spricht Plotin davon, daß die Seele so werden muß wie *damals*, als sie von dem Einen-Guten ausging²⁷, so bezieht sich dies auf die Präexistenz der Seele, welche alle Platoniker annehmen. Die Präexistenz hebt allerdings nicht das Hervorgebrachtsein der Seele auf, da es sich hierbei um einen zeitlosen Vorgang handelt. Von Ewigkeit her geht der Geist aus dem Einen-Guten, die Seele aus dem Geist und die Welt aus der Seele bzw. dem Geist hervor. Das griechische Denken kennt nur eine von Ewigkeit her bestehende Welt.

8. Wesentliches Moment der plotinischen *unio mystica* ist ferner die Erfahrung von der Unvergleichlichkeit des Einen-Guten mit allem anderen im Himmel und auf Erden²⁸. Gegen nichts Früheres ist die Seele bereit, das Eine-Gute einzutauschen. So schreibt Plotin schon in seiner ersten Schrift „Über das Schöne“, wo es ebenfalls um die herrlichste Schau des Einen-Guten geht: „Wem dies [die Schau] aber nicht glückt, der ist wahrhaft unglücklich. Denn nicht wer schöne Farben und schöne Leiber, nicht wer Macht, Ämter, den Königsthron nicht erlangt, ist unglücklich, sondern allein, wer dieses Eine nicht erlangt, dessen habhaft zu werden jemand Königsthron und Herrschaft über die ganze Erde, über das Meer und den Himmel fahren lassen soll, ob er vielleicht, wenn er das alles hinten läßt und gering achtet und sich jenem Einen zuwendet, Es erblicken könnte.“²⁹ Clemens von Alexandrien äußert einmal sehr kühn, daß er γνῶσις τοῦ θεοῦ eher als ewiges Leben wolle³⁰.

9. Nicht weniger zentral ist das Wohlsein der Seele in der *unio mystica*, von Plotin mit dem Begriff der εὐπάθεια gekennzeichnet³¹, oder auch als „Glücklichsein“ (εὐτύχειν) charakterisiert³².

²⁵ H—S¹ hat an dieser Stelle wiederum die Interpunktion von Harder¹ übernommen. Vgl. H.-R. SCHWYZER, Corrigenda ad Plotini textum, in: Museum Helveticum 44 (1987) 191–210, hier 202 zu VI 9, 4, 27 u. 28. ἐν αὐτῷ bezieht HARDER¹ auf die Kraft in Jenem, H—S¹ auf die Kraft im Menschen. — Vgl. auch HARDER¹, Ib, 473 zur Stelle.

²⁶ Vgl. auch VI 7, 35, 44 u. VI 9, 11, 31 f. für das Ähnlichkeitspostulat.

²⁷ VI 7, 34, 31; vgl. VI 9, 4, 28 f. (s. oben Punkt 6, wo der ganze Text zitiert ist).

²⁸ VI 7, 34, 21–25. 32–35.

²⁹ I 6, 7, 34–39.

³⁰ Stromata 4, 136, 4; vgl. HARDER¹, IIIb, 508 zu VI 7, 34, 21.

³¹ VI 7, 34, 30. 38; vgl. VI 7, 35, 26.

³² VI 7, 34, 32.

10. Plotin urgiert, daß das Eine-Gute, schon immer in der Seele gegenwärtig, den Zugerüsteten „plötzlich“ (ἐξαίφνης) erscheint³³. Dieser Ausdruck, auf Platons Symposion und Siebenten Brief³⁴ zurückgehend, wird auch in V 5, 3, 13 verwendet, wo Plotin das Verhältnis vom Einen-Guten und dem Geist (*Nus*) als dem „zweiten Gott“ mit den Aufzügen eines Großkönigs vergleicht. An erster Stelle ziehen die niederen Ränge voran, es folgen immer ansehnlichere und würdigere, dann der Hofstaat, der schon königlich ist, dann die nächst dem König höchsten Würdenträger. „Und erst nach allen diesen taucht plötzlich der König auf, er, der Große selber.“ Der Geist nimmt hier die Stelle des nächst dem König höchsten Würdenträgers ein, das Eine-Gute die des großen Königs. Das „plötzlich“ will nun nicht nur das schlagartige In-Erscheinung-Treten des Einen-Guten in der Schau hervorheben, sondern zugleich betonen, daß die Schau des Einen-Guten nicht erzwungen werden kann. In V 5, 8, 1—7 wird dies so dargestellt: „Man darf wohl gar nicht nachforschen, woher; gibt es doch kein Woher; denn Es kommt nirgendwoher und geht nirgendwohin, sondern Es erscheint und erscheint nicht. Deshalb heißt es, nicht Ihm nachjagen, sondern stille warten, bis Es erscheint, indem man sich zum Schauen rüstet, so wie das Auge den Aufgang der Sonne abwartet; sie aber erscheint über dem Horizont — aus dem Okeanos, sagen die Dichter — und gewährt den Augen, sie zu erschauen.“ R. Harder, dem die Plotinforschung so unendlich viel verdankt, hat sehr treffend bemerkt: „Es gibt kein krampfhaftes Erzwingen, nur geduldige Bereitschaft. Es gibt auch nicht die Methodik eines ‚autogenen Trainings‘ oder eine Yogaschulung. Der Meister kann nur Hinweise geben, der Adept muß den Weg im Grund von sich aus finden . . . ‚Plötzlich‘ tritt freilich auch für Plotin . . . der Zustand des Schauens ein — es ist dies der Ausdruck dafür, daß sein Eintreten nicht in die Macht des Menschen gegeben ist, daß er sich zuletzt ohne aktives Zutun ‚ereignet‘.“³⁵ Daß es sich hierbei (noch) nicht um Gnade im christlichen Sinne handelt, diese Meinung vertrete ich mit E. R. Dodds³⁶, im Unterschied zu Autoren³⁷, die von einer Art Gnade sprechen. „Der Weg führt von unten nach oben;

³³ VI 7, 34, 13; vgl. auch V 3, 17, 29; V 5, 7, 34; VI 7, 36, 19.

³⁴ Symp. 210e4 f.; 7. Brief: 341c7.

³⁵ Kleine Schriften, hg. v. W. MARG (München 1960) 273.

³⁶ Vgl. meine Arbeit, a. a. O. (Anm. 9) 55; E. R. DODDS, Tradition und persönliche Leistung in der Philosophie Plotins, in: Die Philosophie des Neuplatonismus, hg. v. C. ZINTZEN, Wege der Forschung, Bd. 436 (Darmstadt 1977) 58—74, hier 73; vgl. auch ARMSTRONG, a. a. O. (Anm. 9) XXVI.

³⁷ Vgl. z. B. J. M. RIST, Mystik und Transzendenz im Neuplatonismus, in: Die Philosophie . . . (s. Anm. 36) 373—390, hier 375, 381, 389; ähnlich HADOT⁴, a. a. O. (Anm. 9) 58.

nicht wird die Vereinigung erreicht durch ein Herabsteigen des Höheren zum Niedrigeren; nicht ist sie ein Gnadenakt. Dadurch ist die Mystik Plotins von der Philons, der hermetischen Schriften und der des Mittelalters geschieden.³⁸

11. Komplementär zum „plötzlichen“ Eintritt der mystischen Einung ist für Plotin ihr *vorübergehender* „Zustand“³⁹. Es handelt sich nicht um ein permanentes, sondern um ein punktuell Geschehen, das relativ selten und erst nach einer langen Vorbereitungszeit eintritt sowie Anfang als auch Ende aufweist. Der Ausnahme- und momentane Charakter dieses Geschehens darf daher nicht übersehen werden.

12. Ein Unterschied zur christlichen Mystik liegt auch darin, daß die menschliche *Seele sich allein mit Jenem allein* eint⁴⁰. Seine ausführlichste Darlegung der unio mystica in VI 9 beschließt Plotin mit den Worten: „Flucht des Einsamen zum Einsamen“ (φυγή μόνου πρὸς μόνον)⁴¹. Eine Einung mit einem trinitarisch verstandenen Gott liegt außerhalb des plotinischen Denkhorizontes.

13. Das Abbild für die unio mystica erblickt Plotin in der irdischen Liebe zwischen Liebendem und Geliebtem, die die Vereinigung wollen⁴². Der Bezug und Hintergrund dieser menschlichen Liebe ist nun auch bei christlichen Mystikern gegeben, wenn man z. B. nur das Einleitungsgedicht von Johannes vom Kreuz zu seinem Werk „Aufstieg zum Berge Karmel“⁴³ nimmt. Zur Verdeutlichung des schon tangierten Gedankens „Ähnliches durch Ähnliches“ greift Plotin erneut auf die irdische Liebe zurück. „So wie hier auf Erden die Liebenden sich eine Haltung zu geben suchen, die dem Geliebten möglichst gleicht, und ihren Leib hübscher machen, aber auch ihre Seele ihm angleichen möchten und nach Kräften der Zucht und anderen Tugend des Geliebten gleichkommen wollen — sonst wären sie in den Augen eines solchen Geliebten minderwertig —, und das sind diejenigen, die mit dem Geliebten Gemeinschaft haben können: Gleichmaßen be-

³⁸ C. ZINTZEN, Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, in: Die Philosophie ... (s. Anm. 36) 391—426, hier 407 f.

³⁹ VI 7, 34, 29; vgl. VI 9, 10, 1—3. Das Plötzlichkeits-Moment und der vorübergehende Charakter der mystischen Einung werden sehr schön behandelt von HADOT⁵, a. a. O. (Anm. 9) 6, 14, 16, 26, u. HADOT⁵, a. a. O. (Anm. 9) 58 f., 63, 67.

⁴⁰ VI 7, 34, 7 f.: „damit die Seele allein Jenes allein aufnehme“.

⁴¹ VI 9, 11, 51; vgl. auch I 6, 7, 9; V 3, 17, 38.

⁴² VI 7, 34, 14—16; vgl. auch VI 9, 4, 18—20; VI 9, 9, 24—44.

⁴³ Sämtl. Werke in fünf Bänden. Bd. I, übers. v. P. AMBROSIOUS A. S. THERESIA (München 1967) 3 f. Span. Ausgabe: Vida y Obras de San Juan de la Cruz v. Lucinio Ruano (Madrid 1978) 454.

geht die Seele nach Jenem, da sie von Anbeginn durch Ihn mit Liebesverlangen erfüllt wurde. Und die Seele . . . hat das Verlangen, auch wenn sie nicht weiß, daß sie es hat.“⁴⁴

14. Das Eine-Gute ist für Plotin zwar das Wirklichste von allem, aber Es darf weder als Sein noch als Denken angesprochen werden. Es steht daher jenseits nicht nur der dualen Verfassung des Selbstdenkens, sondern auch jenseits des Seins⁴⁵. Der Geist (*Nus*) ist ja erst die ontologische Instanz, in welcher Sein und Denken zum ersten Mal Gestalt annehmen. Das Ähnlichkeitspostulat erheischt nun, daß die Seele in der *unio mystica* auch den Zustand des Seienden aufgebe — sie spricht sich nicht mehr als Seiendes an (οὐκ ὄν), hieß es in unserem Text⁴⁶. In VI 9, 11, 41 f. kann Plotin darum in aller Konsequenz erklären: „Man wird nämlich selber, sofern man mit Jenem umgeht, nicht mehr Sein, sondern Übersein“ (ἐπέκεινα οὐσίας). Da das Eine-Gute Gott ist, bedeutet der vorübergehende ‚Zustand‘ der Einung, daß die Seele sogar „Gott wird, nein vielmehr Gott ist“ (θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα)⁴⁷. Man hat zuweilen darin eine Bestätigung dafür gesehen, daß Plotins Philosophie eben doch pantheistisch sei. Für den Menschen und seine Seele gilt jedoch, daß er auch in der *unio mystica* die Schwelle der Teilhabe und Ähnlichkeit nicht zu übersteigen vermag⁴⁸ (vgl. unten V, 1).

15. Erlebt die Seele die Einung mit dem Einen-Guten derart intensiv, daß sie selbst zu einem Überseienden, ja zu Gott wird, dann versteht sich die andere plotinische Aussage, daß nichts mehr zwischen beiden steht, sie nicht mehr Zwei, sondern vielmehr Eines sind⁴⁹. Solange Er der Seele beiwohnt, kann man beide nicht mehr unterscheiden⁵⁰. Daher wird auch die Schwierigkeit des Plotin verständlich, nach der Einung bzw. Schau diese Schau zu beschreiben: „Weshalb die Schau“, erklärt er, „auch so schwer zu beschreiben ist; denn wie kann einer von Jenem als einem Unterschiedenen Kunde geben, da er Es, während er Es schaute, nicht als ein Unterschieden-

⁴⁴ VI 7, 31, 11–20.

⁴⁵ V 5, 11, 10 f.: „Das Erste aber ist Ursprung des Seins und noch eigentlicher als das Sein“; vgl. V 5, 6, 5–13; VI 8, 16, 34 u. passim. Plotin entleiht die Formulierung ἐπέκεινα οὐσίας Platons *Politeia*, 509b9.

⁴⁶ VI 7, 34, 17.

⁴⁷ VI 9, 9, 58; VI 9, 9, 51.

⁴⁸ Vgl. hierzu besonders VI 9, 9, 44–55; VI 9, 8, 28 f.; VI 9, 11, 32. 43 f. In unserem Text ist in VI 7, 34, 20 von einer *Begegnung* (ἀπαντᾶν) die Rede. Häufig wird einfach von einem *Zusammensein* (συνεῖναι) gesprochen, z. B. VI 9, 7, 29; VI 9, 9, 45; davon, daß man *mit Jenem umgeht* (προσομμεῖν), VI 9, 11, 42, bzw. daß Jener anwesend ist (παρεῖναι), V 3, 17, 30.

⁴⁹ VI 7, 34, 13 f.

⁵⁰ Ebd.

nes, sondern als mit ihm Eines gesehen hat?⁵¹ Die Einung ist vergleichbar dem Ineinsfall von einem Mittelpunkt mit einem anderen Mittelpunkt⁵². Der Unterschied von Beschauer und Schaunis ist aufgehoben⁵³. Plotin bringt ein wunderschönes Bild: „Es reißt ihn die Woge eben des Geistes gleichsam fort, und hoch hebt ihn ihr Schwall hinauf; da erblickt er Es mit einem Schlage, er sieht nicht wie, sondern das Schauen erfüllt seine Augen mit Licht und läßt durch das Licht nicht etwas anderes sichtbar werden, sondern dies Licht selber ist es, was er sieht. Denn in jenem Schaunis war nicht das Gesehene für sich, auch nicht sein Licht für sich.“⁵⁴

III. Die Preisgabe, ja Vernichtung des Denkens in der mystischen Einung

Nicht nur das im Nacheinander sich vollziehende diskursive Denken des Verstandes, sondern auch das intuitive, unmittelbar erfassende Denken der Vernunft bzw. des Geistes, das nichts anderes als sich selbst denkt, so daß Denkender, Gedachtes und Denken eins sind, wie Plotin festhält⁵⁵, vermag sich nicht aus der Zweiheit und damit aus einer letzten Entzweiung zu befreien. Darum muß auch dieses das Verstandesdenken noch überschreitende Vernunftdenken (voētv) von der unio mystica ferngehalten werden, welcher gerade die dem Vernunftdenken notwendigerweise innewohnende Zweiheit fremd ist. Wir sahen schon, daß die Seele nicht einmal mehr irgendeine geistige Form in sich haben darf, die immer mit dem Vernunftdenken gekoppelt ist, daß sie jedwedes Wissen, sogar das Wissen von sich selbst, preisgeben muß⁵⁶, um in die Einung mit dem Einen eintreten zu können.

In der Tat spricht Plotin davon, daß das Denken der Vernunft bzw. des Geistes das Eine nicht erreichen kann⁵⁷. „Vielmehr muß der Geist gleichsam nach rückwärts ausweichen, muß sich selbst gewissermaßen ausliefern dem, was hinter ihm liegt, da er doppelgesichtig (ἀμφίστομον) ist; auch dort [= in dem, was hinter ihm liegt] darf er, wenn er Jenes erblicken will, nicht mehr ganz Geist sein.“⁵⁸ Die Seele muß auf Wissen und schönes Schaunis verzichten⁵⁹, das Denken gering achten⁶⁰, den Geist hinter sich lassen⁶¹,

⁵¹ VI 9, 10, 19–21; vgl. VI 9, 3, 12 f.; V 3, 17, 21–28.

⁵² VI 9, 10, 17 f.

⁵³ VI 7, 36, 11.

⁵⁴ VI 7, 36, 17–22; vgl. V 3, 17, 28–38.

⁵⁵ V 3, 5, 43–48.

⁵⁶ VI 7, 34, 3 f. u. VI 9, 7, 18–20 (s. oben II, 5).

⁵⁷ V 3, 13, 36; V 6, 5, 5–11; VI 7, 35, 44 f.; VI 9, 6, 42–54; VI 9, 11, 11 f.

⁵⁸ III 8, 9, 29–32. Z. 31 folge ich weder H–S² noch HARDER², sondern H–S¹ und ARMSTRONG, die die Korrektur KIRCHHOFFS aufgreifen.

⁵⁹ VI 9, 4, 8–10.

⁶⁰ VI 7, 35, 1–3.

über den Geist hinausgehen⁶², ja den Geist in ihr vernichten⁶³. „Nein, so wie derjenige, der die geistige Wesenheit erblicken will, keine Vorstellung von etwas Sinnlichem in sich tragen darf, um zu erschauen, was jenseits des Sinnlichen ist, so muß auch derjenige, der das jenseits des Geistigen Liegende erschauen will, jegliches Geistige bei seiner Schau fortzun; daß Jenes ist, erkennt er durch das Geistige, welcher Art Es aber ist nur dadurch, daß er das Geistige fortzut.“⁶⁴

Weder der Geist in seiner spezifischen Geistverfassung noch die Seele, die den Geist erlangt hat, vermögen das Eine-Gute zu erfassen. Zu letzterem ist anzumerken, daß das gewöhnliche Denken der Seele sich im Diskurs vollzieht. Aber wie das Eine-Gute in der Seele anwesend ist, so ist auch der ihr übergeordnete Geist, von dem die Seele unmittelbar stammt, in ihr anwesend⁶⁵. Außerdem ist die *Rückkehr* aller Dinge zum Einen-Guten durch das Gesetz des *Hervorganges* aller Dinge aus dem Einen-Guten bestimmt, und dieses Gesetz besagt, im Unterschied zum christlichen Denken, stufenförmiges Hervorgehen der Dinge aus Gott. Die Seele muß daher zunächst, bevor sie sich mit dem Einen-Guten vereinigen kann, mit dem Geist (*Nus*) sich vereinigen, Geist werden. Diese Einung mit dem Geist wird vor allem in V 8, 10 f. beschrieben⁶⁶. Sie entspricht in ihren Merkmalen analog dem, was wir oben für die Einung mit dem Einen-Guten herausgearbeitet haben. Da der Geist aber wesentlich Zweiheit ist, muß die Seele die sozusagen gerade erlangte Verfassung des Geistes wiederum aufgeben, auch das Geistsein überwinden, um die Einung mit dem Einen-Guten bzw. seine Schau erlangen zu können. So führt Plotin aus, daß der aus der Kraft des Einen-Guten stammende Geist ein mannigfaltiges Gutes und Schönes ist, das keinen Mangel aufweist, vergleichbar einer lebendigen Kugel mit buntem Inhalt⁶⁷. „Stellte man sich ihn aber so vor, würde man selber außerhalb stehen als ein anderer und ihn als anderen schauen; es gilt aber vielmehr, selber jener zu werden und sich selbst zum Schaunis zu machen. Man darf aber auch nicht für immer in diesem vielfältigen Schönen verweilen, sondern muß noch weiter steigen, muß sich nach oben schwingen, auch

⁶¹ VI 7, 16, 2.

⁶² VI 7, 22, 19.

⁶³ VI 7, 35, 34: ἀφανίζειν.

⁶⁴ V 5, 6, 17–21.

⁶⁵ V 1, 10, 1–6; V 1, 11, 6 f. —Hingewiesen sei auch auf Plotins Anschauung, daß der oberste ‚Teil‘ der Seele immer im Geist (*Nus*) weilt und mit ihm vereinigt ist, auch wenn die Seele nicht darum weiß: IV 8, 8, 1–11.

⁶⁶ Vgl. auch IV 4, 2, 21–31; VI 7, 35, 33–45; VI 7, 36, 9–17; VI 9, 3, 14–27. Die Einung der Seele mit dem Geist behandelt sehr gut HADOT⁴, a. a. O. (Anm. 9) 3–27.

⁶⁷ VI 7, 15, 20–30.

dies [= den mit dem vielfältigen Schönen identischen Geist] hinter sich lassen.⁶⁸

In dem unmittelbar an VI 7, 34 sich anschließenden Kapitel 35 wird die Preisgabe des Denkens in folgender Weise beschrieben: „In diesem Augenblick ist ihre [= der Seele] Verfassung derart, daß sie auch das Denken (νοεῖν), das sie sonst hochhielt, gering achtet, weil das Denken eine gewisse Bewegung war, sie aber nicht bewegt werden will. Denn, so sagt sie, auch Jener wird nicht bewegt, den sie *sehen* will, obgleich sie ihrerseits schaut, indem sie zu Geist geworden ist, gleichsam vergeistet (νοοθεῖσα) und im geistigen Raum stehend; indem sie aber im geistigen Raum steht und sich in ihm bewegt, hat sie das Geistige (νοητόν) und denkt allein; wenn sie aber Jenen, den Gott, plötzlich *sieht*, dann *läßt sie alles fahren*; so wie einer, der in ein reich geschmücktes, schön verziertes Haus tritt, allen reichen Schmuck darin beschaut und anstaunt, ehe er den Herrn des Hauses *gesehen* hat. Wenn er aber *ihn* sieht, der nicht schön ist gemäß der Natur der Bildwerke, sondern würdig der wahrhaften *Schau*, dann läßt der Besucher jene anderen Dinge beiseite und *blickt* nur auf diesen statt auf die anderen Dinge; und indem er dann auf *ihn* schaut und das Auge nicht wegwendet, *sieht* er durch das ununterbrochene *Hinblicken* schließlich kein äußeres Sehbild mehr, sondern vermengt sein eigenes *Sehen* mit dem *Angeschauten*, so daß, was vorher *Sehbild* (ὁρατόν) war, nun in ihm zur *Schau* (ὄψιν) wird, und er vergißt all die anderen Schaubilder. Ein Vergleich, welcher ganz der Wirklichkeit entsprechen würde, wenn der dem Beschauer des Hauses Entgegentretende nicht ein Mensch wäre, sondern ein Gott, und zwar ein solcher, der nicht sichtbar erscheint, sondern die Seele des *Schauenden* erfüllt.“⁶⁹

Mit welcher Kraft vermag die Seele sich aber dann mit dem Einen-Guten zu „verbinden“? Welches ist für das Eine-Gute gewissermaßen die Kontaktstelle in der Seele für die Einung mit ihr? Plotin spricht hier häufig von einem „geistigen Berühren“⁷⁰. Die Aporie besteht vor allem darin, daß man des Einen-Guten nicht auf dem Wege des wissenschaftlichen Erkennens, auch nicht auf dem des reinen Denkens wie bei den übrigen Denkgegenständen inne werden (σύνεσις) kann, sondern nur vermöge einer Gegenwartigkeit von höherer Art als Wissenschaft (VI 9, 4, 1–3). In dem Text von VI 7, 34 und dem eben zitierten von VI 7, 35 sprach Plotin von

⁶⁸ VI 7, 15, 30–VI 7, 16, 2. Z. 32 folge ich H-S’.

⁶⁹ VI 7, 35, 1–19. — Hervorhebungen v. mir. Zum Bild des im Haus erscheinenden Gottes vgl. auch V 3, 17, 30–32.

⁷⁰ ἐφάπασθαι: V 3, 10, 42; V 3, 17, 25 f. 34; V 6, 6, 35; VI 5, 10, 41; VI 7, 36, 4; VI 9, 4, 27; VI 9, 7, 25; VI 9, 9, 19.55 u. passim; θύγειν: V 3, 10, 42.44; VI 9, 4, 27; VI 9, 7, 4.

einem Sehen bzw. Schauen der Seele. Die griechischen Ausdrücke dafür lauten ἰδεῖν⁷¹, βλέπειν⁷², ὁρᾶν⁷³, θεᾶσθαι⁷⁴. Aber Plotin ist, wie eine Passage in VI 9, 10, 7—19 zeigt, auch damit noch nicht zufrieden. „Das Schauen aber und das Schauende ist nicht mehr Vernunft, sondern größer als Vernunft, vor der Vernunft und über der Vernunft, ebenso auch das Geschauete. Wenn der Schauende nun dann, wenn er schaut, auf sich selbst schaut, wird er sich als einen so erhabenen erblicken, vielmehr er wird mit sich selbst als einem so erhabenen vereinigt sein und sich als solchen empfinden, da er dann einfach geworden ist. Vielleicht darf man hier nicht einmal mehr sagen, er ‚wird sehen‘, Jenes aber ‚ist gesehen worden‘, wenn man denn das Schauende und das Geschauete [noch] Zwei nennen darf und nicht vielmehr beide Eines; *die Rede ist freilich kühn*. Das Geschauete aber sieht der Schauende in jenem Augenblick nicht, noch unterscheidet er Es, noch stellt er Es als Zweierlei vor, sondern er ist *gleichsam* ein anderer geworden, nicht mehr er selbst und nicht sein eigen, ist einbezogen in die obere Welt und Jenem zugehörig, und so ist er eines, indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt. Werden doch die Mittelpunkte von irdischen Kreisen zu einem, wenn sie zusammenfallen, und sind doch wieder zwei, wenn sie getrennt sind. So sprechen wir auch *gewöhnlich* [eigentlich: jetzt] vom Einen als einem Unterschiedenen.“⁷⁵

Das bedeutet: Nicht nur im Paradigma des sich selbst denkenden Geistes, sondern auch im Paradigma von Sehen und Gesehenem empfindet Plotin noch eine letzte Dualität, die dem intensiven Einungsgrad in der mystischen Schau unangemessen ist. Darum schreibt er im Anschluß an die soeben behandelte Aporie einige Zeilen weiter in VI 9, 11, 4—7: „Da es nun nicht Zwei waren, sondern er selbst, der Schauende, mit dem Geschauten Eines war — es ist also eigentlich nicht ‚Geschauetes‘, sondern ‚Geeintes‘ (ἡνωμένον) —, so trägt er, wenn er sich nur an seinen Zustand im Augenblick der Vereinigung erinnert, ein Abbild von Jenem in sich.“ Das Verb ‚sehen‘, als noch zu grob empfunden, wird durch das Verb ‚einigen‘ ersetzt. Das ist übrigens die einzige Stelle, an welcher sich für den Begriff der mystischen Erfahrung derjenige der Einung (*unio*) belegen läßt⁷⁶. Die mystische Schau ist daher in Plotins Augen eher eine Einung als ein Schauen, wobei noch zu klären sein wird, ob diese Einung auch noch vom Bewußtsein ihrer selbst begleitet sein wird (vgl. unten V, 2).

⁷¹ VI 7, 34, VI 7, 34, 20 u. passim.

⁷² V 5, 8, 22; VI 7, 34, 20 u. passim.

⁷³ VI 9, 10, 7.9.13.14 u. passim.

⁷⁴ V 3, 17, 35.37; V 5, 6, 19 f.; VI 9, 3, 22.24.27 u. passim.

⁷⁵ Hervorhebungen v. mir. Vgl. VI 9, 9, 55 f.: „So ist es denn dort oben vergönnt, Jenen und sich zu schauen, soweit Schauen dort das Rechte ist.“

⁷⁶ Vgl. oben Anm. 5.

IV. Der liebende Geist (νοῦς ἐρῶν)

Will der Geist (*Nus*) das Eine-Gute schauen, muß er den Geist in sich vernichten. Will die Seele das Eine schauen, muß sie den Geist mit seiner dualen Denkverfassung ebenfalls hinter sich lassen. Denn das Eine ist nicht mehr Denken seiner selbst⁷⁷. Es ist völlig gestaltlos (ἀνείδενον)⁷⁸, nicht Form der Formen oder Idee der Ideen, ja man darf Ihm eigentlich auch kein Selbstbewußtsein zusprechen. All das involviert Vielheit, wogegen das Eine keinerlei Unterschiedenheit in sich hat, sondern völlige Einheit und Einfachheit ist. Wer Es daher erreichen will, muß Ihm auch in der Einheit ähnlich werden, so daß die Seele wie das Eine gestaltlos werden muß⁷⁹. Diese letzteren Aussagen sowie die vor allem im Abschnitt III behandelte Eliminierung des Denkens verschärfen unsere Fragestellung nun dahin, ob die mystische Schau bzw. Einung nicht in einen tödlichen Gegensatz zu Denken und Geist gerät.

Allein — und das ist eine seiner großen Leistungen — Plotin entdeckt im Geist noch eine Schicht, die weder Denken noch Denken seiner selbst ist, aber trotzdem Erfassungscharakter hat und eben dadurch auch noch zum Geist (*Nus*) gehört. Bei der Seele sprach er von „dem in uns, was dem Einen ähnlich ist“⁸⁰, was Proklos später als „das Eine in uns“ (τὸ ἐν ἡμῖν ἓν) bezeichnen wird⁸¹, wodurch die Seele in der Lage ist, das jenseits des Geistes liegende Eine-Gute zu erfassen. In bezug auf den Geist nennt Plotin dies „den reinen Geist“ bzw. „das Erste des Geistes“⁸², oder er spricht davon, daß der Geist „vermöge des Nichtgeistes in sich“ (τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ) Jenes erblickt⁸³. Damit zeigt sich, daß der Geist eine doppelte Erfassungskraft in sich enthält, die Plotin in VI 7, 35, 19–34 etwas ausführlicher beschreibt: „So kommt denn auch dem Geist eine doppelte Kraft zu, die eine zum Denken (νοεῖν), und mit ihr schaut er das, was in ihm ist; und die andere, durch die er das jenseits von ihm Liegende mit einem *intuitiven Akt der Aufnahme sich zu eigen macht*, vermöge derer er auch früher schon nur *geschaut* hatte und, indem er *schaute*, hernach Vernunft bekam und so zu

⁷⁷ Vgl. V 3, 10, 48 (dazu SCHWYZER, a. a. O. [Anm. 25] 201 zur Stelle); V 3, 13, 36; V 4, 2; VI 7, 35, 44 f.; VI 9, 6, 42–54 u. passim.

⁷⁸ VI 9, 3, 4.43 f. u. passim.

⁷⁹ VI 9, 7, 14.

⁸⁰ III 8, 9, 22 f. Dazu HARDER³, IIIb, 376 zur Stelle. VI 7, 31, 8–11. Dazu HADOT⁵, a. a. O. (Anm. 9) 324–328, bes. 326 unten. Außerdem VI 9, 4, 24–28 (s. oben II, 6) u. V 1, 11, 13 f. Ferner W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt/Main 1980) 35 Anm. 51; J. M. RIST, a. a. O. (Anm. 37) 381.

⁸¹ Vgl. dazu W. BEIERWALTES, Proklos. *Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt/Main 1965, 1979) 367–382 (mit Belegen).

⁸² VI 9, 3, 26 f.

⁸³ V 5, 8, 22 f.

Einem wurde. Und zwar ist die eine Kraft das Sehen des *verständigen Geistes* (νοῦ ἔμφρονος), die andere aber der *liebende Geist* (νοῦς ἐρῶν) wenn er unverständlich (ἄφρων) wird, „trunken vom Nektar“⁸⁴; dann nämlich wird er zum Liebenden, sich ausbreitend⁸⁵ zum Wohlsein durch Sättigung; und besser als ehrbarer Ernst ist für ihn die Trunkenheit von einem derartigen Rausche. Sieht nun der Geist in diesem Zustande stückweise jetzt eines [= die Ideen in ihm] und ein andermal das andere [= Jenes]? Nein; aber die Darstellung läßt es zur Verdeutlichung als ein nacheinander Entstehendes erscheinen; er aber hat das Denken (νοεῖν) immerdar, hat aber auch zugleich das, was nicht Denken ist (τὸ μὴ νοεῖν), sondern ein andersartiges Erschauen (ἄλλως . . . βλέπειν) von Jenem. Und indem er nämlich Jenen erblickt, treten dessen Erzeugnisse [= die Ideen] in ihm hervor, und er wird gewahr, wie sie entstehen und in ihm vorhanden sind; und wenn er dieses sieht, so sagt man, daß er denkt (νοεῖν); *Jenes* dagegen *schaut* er mit dem Vermögen, das ihm hernach zum Denken wird. Die Seele aber schaut Jenes, indem sie den Geist, der in ihr verbleibt, gleichsam verwirrt und so zum Verschwinden bringt.“⁸⁶

Der „liebende Geist“ ist zwar, bildlich gesprochen, vom Nektar trunken und daher unverständlich, aber deswegen nicht blind geworden, so daß er seine intentionale Erfassungskraft verloren bzw. sie gar nicht besessen hätte. Denn seine Erfassungskraft geht auf das, was jenseits des Geistes liegt, auf das Eine-Gute. Plotin ringt darum, wie er diese dem verständigen Geist (νοῦς ἔμφρων) übergeordnete, aber zum Geist (*Nus*) überhaupt gehörende Kraft beschreiben soll. In unserem Text spricht er vom liebenden Geist, vom Sehen (ὁρᾶν), von einem andersartigen Sehen (ἄλλως βλέπειν) im Vergleich zum Sehen des verständigen Geistes, von einem Nicht-Denken (μὴ νοεῖν), von einer ἐπιβολή τις καὶ παραδοχή, von Harder¹ wiedergegeben durch „mit einem intuitiven Akt der Aufnahme sich zu eigen machen“. Das erste Wort in Verbindung mit dem Adjektiv „gesammelt“ (ἀθρόα) war uns schon in III 8, 9, 21 f. begegnet, wo ganz allgemein gefragt wurde, durch welche „gesammelte Intuition“ man Jenes erreichen könne, das jenseits des Geistes liege. Beide Kräfte im Geist, das Denken und das Nicht-Denken, sind gleichzeitig und von Ewigkeit her im Geist, da der Geist ebensowenig der Zeit unterliegt wie das Eine-Gute. Die Ausdrücke für die nichtdenkende Kraft im Geist, und damit natürlich auch für die

⁸⁴ Zitat aus Platon, Symp. 203b5.

⁸⁵ Bei der Übersetzung von ἀπλωθεῖς, Z. 26, folge ich H-S¹, die auf III 5, 9, 2 verweisen und sich darum der lateinischen Übersetzung von Ficinus anschließen: seipsam diffundens. Für die Bedeutung desselben Wortes im Sinne von „einfach geworden“ vgl. HARDER¹, IIIb, 510 zur Stelle, ebenso H-S¹, im Apparat zur Stelle.

⁸⁶ Hervorhebungen v. mir.

in der Seele, liegen auf der Linie der Beschreibungen, die wir bisher⁸⁷ zur Kennzeichnung der in der mystischen Erfahrung sich vollziehenden unmittelbaren Erfassung des Einen-Guten durch die Seele kennengelernt haben.

Die Schicht des unverständigen, trunkenen Geistes wird in V 3, 10, 40–44 in Absetzung von der Schicht des verständigen Geistes bzw. der Vernunft mit folgenden Worten charakterisiert: „Es muß also das Denkende (νοοῦν) ein in sich Unterschiedenes ergreifen und das Gedachte, da es im Denken erfaßt wird, ein in sich Differenziertes sein. Andernfalls gibt es von ihm kein Denken (νόησις), sondern nur ein Berühren (θίξις) und gleichsam ein Anfassen (ἐπαφή) ohne Wort und Begriff (ἀνόητος), ein vorgängiges Denken (προνοοῦσα), ehe es das Denken noch gibt und ohne daß das Berührende dabei denkt.“⁸⁸ Dieses „vorgängige Denken“ und „Berühren ohne Denken“ erweist sich zugleich als die Kraft bzw. Schicht, die als erste (nicht zeitlich zu verstehen) bei der Hervorbringung des Geistes entsteht und gewissermaßen Grund für die Konstituierung des Geistes als Denkenden ist. Der „liebende Geist“ wird so zur Voraussetzung des „verständigen Geistes“. In VI 7, 16, 13–20 wird es kurz dargestellt: „Indessen, er (= Nus) war noch gar nicht Geist, als er Jenes erblickte, sondern er erblickte Es auf eine *ungeisthafte Weise* (ἀνοήτως); oder besser wird man sagen, daß er es *überhaupt niemals gesehen hat*, sondern er lebte auf Es hin, er war an Es geknüpft und zu Ihm gewandt; diese seine Bewegung wurde aber gefüllt, da sie auf Jenes hin geschah und rings um Jenes, und füllte ihn an, er war nun nicht mehr bloße Bewegung, sondern ersättigte und gefüllte Bewegung; so wurde er in der Folge zu allen Dingen und erkannte dies, indem er seiner selber gewahr wurde, und war damit zum Geist (*Nus*) geworden, angefüllt, damit er habe, was er schauen könne, und auf es schauend im Lichte; denn von Dem, der ihm jene Dinge verlieh, erhielt er auch das Licht.“⁸⁹

Die Schau oder besser das *Leben* des „liebenden Geistes“ auf das Eine-Gute hin, wie es in unserem letzten Text hieß, bedeutet nun, daß Plotin unsere „Erkenntnis“ stufen um eben diesen „liebenden Geist“ erweitert hat. Zuoberst steht für ihn nicht die sich selbst denkende Vernunft bzw. der sich selbst denkende Geist, sondern das, was vor Vernunft und Geist ist, wie für ihn auch nicht zuunterst die Sinneswahrnehmung, sondern das Unbewußte steht, als dessen Entdecker Plotin ebenfalls anzusehen ist. Zwischen dem „liebenden Geist“ und dem „Unbewußten“ entfalten sich die übrigen Er-

⁸⁷ Vgl. Abschnitt III, zweite Hälfte.

⁸⁸ In den Zeilen 42 u. 43 sind H-S² wieder zur Interpunktion von HARDER¹ zurückgekehrt: vgl. SCHWYZER, a. a. O. (Anm. 25) 201 zur Stelle.

⁸⁹ Hervorhebungen v. mir. Vgl. auch die herrliche Darstellung der Entstehung des Geistes in V 3, 11, 1–16.

kenntnisstufen, angefangen von dem Vernunftdenken über das Verstandesdenken und das Vorstellungsvermögen bis herab zur Sinneswahrnehmung. Anhand dieser Skala von „Erkenntnis“stufen und auf dem Hintergrund der dargebotenen Texte können wir nun auch das Verhältnis von mystischer Erfahrung und Denken bei Plotin näher bestimmen:

1. Der „liebende Geist“, das „Schauen“ des Einen-Guten durch die Seele bzw. ihr „Vereintgsein“ mit diesem, oder wie immer die genannten Ausdrücke lauten mögen, sie alle haben *Erfassungscharakter*, sind intentionaler Natur und verstehen sich darum nicht als Widersacher, sondern als Überhöhung des Denkens des vernunftartigen Geistes. In der mystischen Erfahrung haben wir es weder mit einem rationalen noch irrationalen, sondern mit einem ürrationalen Geschehen zu tun⁹⁰.

2. Die mystische Einung setzt gemäß dem von Plotin urgierten Prinzip „Ähnliches durch Ähnliches“ voraus, daß Geist und Seele sich dem Einen-Guten so ähnlich wie möglich machen. Nun gibt es im Einen-Guten zwar nicht mehr das Denken seiner selbst, weil dies Zweiheit involvierte, die der Einheit und Einfachheit des Einen-Guten zuwiderliefe. Außerdem ist das Eine schon *vordem* Denken vollkommen⁹¹. In ihrem Anähnlichungsprozeß müssen Geist und Seele daher das Denken aufgeben. Aber das des Denkens bare Eine-Gute ist „Erwachen und immerwährendes Über-Denken“ (ἐγρήγορις . . . ὑπερνόησις)⁹². „Als Erste Hypostase besteht Es weder im Unbeseelten (ἀψύχῳ) noch auch in einem Leben ohne Vernunft“ (ζῶν ἄλογῳ)⁹³. „Es ist nämlich die Wurzel aller Vernunft (Λόγου) von sich aus, . . . gleichsam Prinzip und Grund eines riesigen Gewächses, welches gemäß der Vernunft lebt; Es verharret nämlich bei sich selbst, gewährt aber dem Gewächs je nach der Vernunft, die es aufnimmt, das Sein.“⁹⁴ Etwas später heißt es in derselben Schrift⁹⁵: „Wie nämlich dasjenige im Geist (νοῦς), jedoch um vieles größer als dieses, so ist dasjenige in Jenem Einen; so wie bei einem Licht, das sich aus einer in sich ruhenden, klaren Quelle weithin zerstreut, Abbild das zerstreute ist, Quelle aber das wahre; nicht aber ist das zerstreute Abbild, der Geist, *anderer Art*“ (ἄλλοειδές). Obwohl Plotin jedwedes Denken vom Einen-Guten fernhält, so belegen diese Stellen

⁹⁰ Vgl. auch H.-R. SCHWYZER, Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins, in: Museum Helveticum 1 (1944) 87–99, hier 95.

⁹¹ VI 7, 37, 9f.; V 3, 10, 48 f.; zur Lesart und Übers. der Stelle vgl. jetzt K. KREMER, Seele—Geist—Eines. Enneade IV 8, V 4, V 1, V 6 u. V 3. Griech.-Dtsch. Einl. u. Bemerkungen zu Text u. Übers. (Hamburg 1990) 135.

⁹² VI 8, 16, 32 f.

⁹³ VI 8, 15, 28 f.

⁹⁴ VI 8, 15, 33–36; vgl. VI 9, 2: Das Eine-Gute ist „Quelle des Geistes“.

⁹⁵ VI 8, 18, 32–36. Hervorhebung v. mir.

doch, daß er keine unüberbrückbare Kluft oder gar Feindschaft zwischen dem „Über-Denken“ und dem Denken aufreißen möchte. Der Geist ist nicht grundsätzlich anderer Art als das Eine-Gute, dieses ist allerdings um vieles größer als der Geist. Das Eine-Gute kann daher nicht als irrational-dunkler und blinder Urgrund angesehen werden.

3. Wie wenig Plotin mystische Erfahrung und Denken als Widersacher, sondern erstere als Überhöhung des letzteren versteht, ergibt sich auch aus dem zentralen Gewicht, das Plotin dem Denken als unabdingbarer Voraussetzung für die *unio mystica* einräumt. Dieses ist gewissermaßen der breite Unterbau, auf dem sich der schmale Gipfel der *unio mystica* erhebt. Gewonnen hat Plotin nämlich seine Erkenntnis von der Existenz des Einen-Guten nicht aufgrund seiner persönlichen mystischen Erfahrung⁹⁶, sondern aufgrund der *metaphysischen* Überlegung, daß die in unserer Welt sich zeigende Vielheit auf ein absolut Eines zurückgeführt werden müsse. „Man muß zurückgehen auf ein Eines und zwar wahrhaft Eines, welches nicht wie die anderen Dinge eines ist, die Vielheit sind und nur durch Teilhabe an dem Einen eines, man muß das Eine erfassen, das nicht durch Teilhabe eines ist und nicht ebensosehr Vielheit wie Einheit.“⁹⁷ Oder wie Plotin diesen Weg von unten nach oben, vom Vielen zum Einen an anderer Stelle charakterisiert: „Wie aber der, der zum Himmel aufblickt und den Glanz der Gestirne leuchten sieht, ihres Schöpfers denkt und nach ihm fragt, so muß auch der, der den Geisteskosmos erschaut und betrachtet und bewundert, nach dessen Schöpfer fragen, wer es ist, der ein so Herrliches ins Dasein rief, und wie Er es vermochte, Er, der einen so herrlichen Sohn zeugte wie den Geist (*Nus*), der da ersättigte Schönheit ist, und zwar Sohn von Jenem.“⁹⁸ Die Überzeugung vom Dasein Gottes geht daher der mystischen Erfahrung voraus.

⁹⁶ Porphyrios berichtet in seiner *Vita Plotini*, daß während seines Aufenthaltes bei Plotin von 263–268 diesem viermal die Einung mit Gott zuteil geworden sei: H-S¹, 23, 15–17. In den plotinischen Schriften selbst kann höchstens in IV 8, 1, 1–11 eine Anspielung darauf erblickt werden, die HADOT⁴, a. a. O. (Anm. 9) 14 f., allerdings im Sinne der Einung mit dem Geist (*Nus*) versteht.

⁹⁷ V 5, 4, 1–4; vgl. V 3, 12, 9 f. DODDS, a. a. O. (Anm. 36) 72 f.: „Plotin erfand nicht das Eine, weil er die Vereinigung erfahren hatte. Der Begriff τὸ ἓν ist ein traditioneller Terminus; auf den Begriff kann man — und Plotin erreicht dies sehr oft — durch einen rein philosophischen Beweisgang kommen, einen Beweisgang von der Existenz des Relativen zur Notwendigkeit eines Absoluten, der seitdem häufig wiederholt wurde . . . Man kann sagen, daß die Erfahrung der Vereinigung die Gewißheit gibt, daß das Ergebnis dieser regressiven Dialektik keine leere Abstraktion darstellt, daß die Minuszeichen der *via negativa* in Wirklichkeit Pluszeichen sind, da diese Erfahrung . . . ein indirektes Werturteil, spontan, ohne Überlegung, mit sich bringt. Es ist sozusagen die experimentelle Verifizierung der abstrakten Behauptung, daß das Eine das Gute ist.“

⁹⁸ III 8, 11, 33–39; vgl. V 8, 1, 1–4.

Hat daher die mystische Erfahrung den mit Begriffen, Vernunft und Wissenschaft operierenden metaphysischen Weg des Menschen zu Gott zur Voraussetzung⁹⁹, dann ergibt sich, daß Mystik und Metaphysik bei Plotin keine Gegensätze darstellen, sondern sich komplementär zueinander verhalten. Die Mystik ist einerseits auf das metaphysische Denken als ihre Voraussetzung angewiesen, andererseits übersteigt sie die metaphysische Erkenntnis Gottes dadurch, daß sie nicht mehr wie diese im Bereich der bloß mittelbaren Gotteserkenntnis bleibt, sondern Gott *unmittelbar* „schaut“ bzw. „berührt“. Sie krönt daher den im metaphysischen Weg begonnenen Aufstieg zu Gott durch die *unmittelbare Gottesbegegnung*. Mystik *ohne* Metaphysik würde nach Plotin zur bloßen Schwärmerei entarten, Metaphysik *ohne* den Gipfel der Mystik würde einen wesentlichen Teil menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten ausblenden.

4. Gerade diese exponierte und unerläßliche Voraussetzung des Denkens für die Erlangung der *unio mystica* belegt zugleich, daß Plotins ekstatische Mystik sich nicht orientalischem Einfluß verdankt¹⁰⁰, sondern auf dem Boden des griechischen Geistes erwachsen ist. „Auch hier [= in der *unio mystica*] scheint uns in griechischer Weise das Licht einer durchdachten Spekulation entgegen.“¹⁰¹ „Endgültig sollte die Ansicht abgetan sein, als bedeute der Neuplatonismus einfach die Überwältigung des hellenischen Geistes durch den Orient, eine Art von Rache, die der Mythos an seinem Zwingherrn Logos genommen hätte . . . Für Plotin . . . gilt, daß sein Bau auf hellenischem Grunde steht und überwiegend aus Material der gleichen Herkunft errichtet ist.“¹⁰² Das stimmt mit der erklärten Absicht Plotins überein, in seiner Lehre nichts anderes als eine Erneuerung und Auslegung der Lehren Platons und der Alten bringen zu wollen (V 1,8,12—14).

5. Ist das Eine-Gute auch Ziel der philosophischen Anstrengungen Plotins, so ist es aus den genannten Gründen verfehlt, Plotin mit dem

⁹⁹ Zentrale Stellen für diesen metaphysischen Weg des Menschen zu Gott: III 8, 10, 34 f.; III 8, 11, 19—23.33—39; V 3, 14, 1—8.11—14; V 3, 17, 1—7; VI 7, 36, 4—8; VI 8, 11, 7 f.; VI 9, 4, 31—35; VI 9, 5, 31—35.

¹⁰⁰ Die orientalisierende These vertrat É. BRÉHIER, a. a. O. (Anm. 1) 120 ff. Davon auch beeinflusst F. CUMONT, Plotin. *Lux perpetua* (Paris 1949) bes. Kap. 8: 343—360, jetzt in: *Wege der Forschung* . . . a. a. O. (Anm. 36) 14—37, hier 16 f.

¹⁰¹ C. ZINTZEN, a. a. O. (Anm. 36) 408; vgl. auch 404. Gegen die orientalisierende These wenden sich auch E. R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic 'One'*, in: *Classical Quarterly* XXII (1928) 128—142; DERS., in: *Gnomon* 5 (1929) 481 f.; H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam 1964, ¹1967), grundlegend, bes. 11 f., 13, 16, 18 f., 311, 317 Anm. 470, 338, 353—356, 361—369, 364 Anm. 635, 421, 427, 431.

¹⁰² A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur* (Bern—München 1957/58, ¹1971) 980. Vgl. auch KRÄMER, a. a. O. (Anm. 101) 427.

Etikett des Mystikers zu versehen. Plotinkenner wie W. Theiler und H. Dörrie urteilen hier zu Recht anders. „Denn selbst was man die Mystik Plotins nennt, ist nur gerade das Umkippen einer höchst rationalen Denkbewegung.“¹⁰³ H. Dörrie¹⁰⁴ ergänzt: „Es ist nicht unwichtig, abzugrenzen, welchen engen Raum im Grunde das Ekstatische bei Plotin einnimmt. Es kann erst nach ungemeiner Vorbereitung vollzogen werden; es ist freilich der Höhepunkt aller Erlebnisse, aber es ist doch ‚nur‘ von punktartiger Ausdehnung . . . Es ist die Krönung von allem, und alles konvergiert darauf; aber der breite Unterbau, die eigentliche Begründung dieser Philosophie, die zugleich Theologie ist, ist ein Werk, das seinen eigenen Gesetzen folgt, und man hat sehr unrecht daran getan, Plotin mit dem Etikett Ekstater oder Mystiker zu versehen. Das gilt nur innerhalb eines recht engen Rahmens.“

V. Keine Vernichtung des eigenen Wesens, sondern Bewahrung des Selbstbewußtseins

Die Frage, ob dem Einen-Guten, wenn schon kein Denken seiner selbst, so doch wenigstens Selbstbewußtsein (*συναίσθησις*) zukomme, kann ich hier aus Raumgründen leider nicht behandeln. Ich verweise dafür auf die Arbeiten von H.-R. Schwyzer¹⁰⁵, Ph. Merlan¹⁰⁶, E. W. Warren¹⁰⁷, A. Smith¹⁰⁸, F. M. Schroeder¹⁰⁹, P. Hadot¹¹⁰ und meine eigenen knappen Ausführungen in dem schon zitierten Plotinbändchen¹¹¹.

Hier sollen dagegen noch kurz zwei Fragen angeschnitten werden: 1. Zieht die mystische Erfahrung eine Auslöschung des Selbst der Seele bzw. eine Wesensverschmelzung mit dem Einen-Guten nach sich, wie Plotins Mystik öfters verstanden wurde¹¹²? 2. Wenn dies nicht der Fall ist,

¹⁰³ In: HARDER², IIIb, 417.

¹⁰⁴ Plotin. Philosoph und Theologe. In: *Platonica minora* (München 1976) 361–374, hier 371; vgl. auch KREMER, a. a. O. (Anm. 91) XXXII f.

¹⁰⁵ „Bewußt“ und „Unbewußt“ bei Plotin. In: *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique. Tome V* (Vandoeuvres-Genève 1960) 343–390.

¹⁰⁶ *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness* (The Hague 1963) 13 ff.

¹⁰⁷ *Consciousness in Plotinus*, in: *Phronesis* 9 (1964) 83–97.

¹⁰⁸ *Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus*, in: *Phronesis* 23 (1978) 292–301.

¹⁰⁹ *Synousia, Synaisthesis and Synesis*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 36, 1, hg. v. W. HAASE (Berlin–New York 1987) 677–699.

¹¹⁰ HADOT³, a. a. O. (Anm. 9).

¹¹¹ A. a. O. (Anm. 91) XXIX–XXXII.

¹¹² Vgl. A. DREWS, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Aalen 1964, 1907) 283; É. BRÉHIER, a. a. O. (Anm. 1) 107–133; E. v. IVÁNKA, Art. „Platonismus und Neuplatonismus“. In: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hg. v. H. Fries. Bd. II (München 1963) 324–334, hier 326, 328, 331; DERS., *Plato christianus*.

vermag die Seele dann noch ein Bewußtsein ihrer selbst in der mystischen Erfahrung zu bewahren?

Zu 1.

Erwähnt wurde schon die Forderung Plotins, daß die Seele, um in die Einung mit dem Einen-Guten eintreten zu können, zwar jedwedes Wissen, auch das von sich selbst, aufgeben müsse (s. oben II,5), aber von einer Aufgabe des Selbst der Seele bzw. einer Wesensverschmelzung der Seele mit dem Einen-Guten spricht Plotin nirgendwo. Die schon berührten, eine derartige Wesensverschmelzung insinuierenden Ausdrücke wie „Gott geworden“¹¹³, daß man dann Seele und Eines-Gutes nicht mehr unterscheiden könne¹¹⁴, sie vielmehr Eines und nicht mehr Zwei seien¹¹⁵, daß der Unterschied von Schauendem und Geschautem aufgehoben sei¹¹⁶, ja daß das Geschaute zum eigenen Schauen geworden sei¹¹⁷ usw., wollen nicht eine sich vollziehende Identifizierung mit dem Einen-Guten lehren, sondern den höchstmöglichen Grad intensiver Einung umschreiben. Auf den in der unio mystica verbleibenden Teilhabe- und Ähnlichkeitscharakter wurde schon hingewiesen (s. oben II,14 u. Anm. 48). Plotin baut zudem immer wieder Kautelen ein: Man ist „gleichsam ein anderer geworden“¹¹⁸, die Seele *nimmt* das Eine-Gute *auf*¹¹⁹. *Er* ist in der Seele *anwesend*¹²⁰. Auch die zwar letztlich ungenügenden, aber meistens unvermeidbaren Worte vom Sehen, Schauen und Blicken schieben der Identifizierung einen Riegel vor. Zudem muß an ein Kardinalmotiv von Plotins Philosophie erinnert werden: Alles, was von dem Einen-Guten hervorgebracht wird bzw. aus Ihm hervorgeht, vollzieht sich in der Weise, daß das Eine-Gute dabei nicht im geringsten vermindert und verändert wird. Deshalb konnte E. R. Dodds so treffend erklären: „The principle of undiminished giving . . . is what saves Neoplatonism from turning into pantheism.“¹²¹ Gerade diese als fundamental für das Eine-Gute angesehene Unveränderlichkeit verbietet es auch, daß

Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln 1964) 76, 82, 86 f., 88 f.; E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle* (Paris 1959) 93–98; N. FISCHER, *Augustins Philosophie der Endlichkeit* (Bonn 1987) 121, 122, 127.

¹¹³ VI 9, 9, 58.

¹¹⁴ VI 7, 34, 14; VI 9, 10, 11–17.

¹¹⁵ VI 7, 34, 13 f.; VI 9, 10, 11–14: Hier wird zugleich die Kühnheit der Rede betont.

¹¹⁶ VI 9, 10, 12 f.; VI 7, 36, 11.

¹¹⁷ VI 7, 35, 15.

¹¹⁸ VI 9, 10, 15.

¹¹⁹ VI 7, 34, 7 f.; VI 9, 4, 25 f.

¹²⁰ VI 7, 34, 14; VI 9, 8, 34. In IV 4, 2, 27–32 wird für die Einung der Seele mit dem Geist deren Auslöschung (οὐκ ἀπολλυμένη) ausdrücklich abgelehnt.

¹²¹ Numenius and Ammonius. In: *Les Sources . . . a. a. O.* (Anm. 105) 3–32, hier 23.

dieses bei der Rückkehr aller Dinge zu Ihm irgend etwas in sich aufnehmen¹²². Ein so gründlicher und allseits anerkannter Kenner wie P. Hadot schreibt zu unserer Frage: „Ce qui annihile en quelque sorte la différence, la distinction entre le Bien et l'âme, c'est l'intensité affective et amoureuse avec laquelle cette présence est perçue par l'âme, l'absorption complète dans le ‚sans forme‘. Cette identification n'est pas un anéantissement, mais au contraire l'impression d'une expansion, d'une libération des limites. On peut dire de l'âme ce que Plotin dit de l'Esprit aimant: il est épanoui, ‚déplié‘ ... dans la jouissance ... Dans cette union, l'âme s'oublie totalement, elle ne sait plus qui elle est, elle ne peut plus dire qu'elle est quelque chose d'autre que le Bien (VI 7,34,17 et 20—21). Mais la fusion avec le Bien n'annihile pas le moi, puisque l'âme se souvient, après l'union, d'avoir reconnu celui qu'elle cherchait (34,29).“¹²³

Die Rede vom Verlust des Selbst in der plotinischen *unio mystica* und damit zusammenhängend die von Plotins Emanationspantheismus sollte ein für allemal verstummen, da sie an den Texten einfach scheitert. Streben auch alle Dinge nach dem Einen-Guten, so gilt nichtsdestoweniger, daß „jede Natur *nach sich selber* strebt“¹²⁴. „Aber dies bedeutete, daß Sokrates, und die Seele des Sokrates, solange zwar existierte, als er im Leibe ist; aber er würde dahin sein, gerade wenn er ins höchste Reich eintritt. Nun wird aber [beim Aufstieg zum Oberen] nichts von dem, was ist (οὐδὲν τῶν ὄντων), zugrunde gehen.“¹²⁵ Die unablösbar mit dem Hervorgang aller Dinge aus dem Einen-Guten gekoppelte Rückkehr (ἐπιστροφή) aller Dinge zu Ihm versteht sich daher in dem Sinne, daß alle Dinge von Ihm ihre *jeweils eigene* Vollendung empfangen¹²⁶.

Zu 2.

Nicht ganz so einfach ist vielleicht die andere Frage nach der Erhaltung des Selbstbewußtseins zu beantworten¹²⁷. Immerhin stellt Plotin am Ende der Schrift VI 9, in welcher die *unio mystica* am ausführlichsten behandelt

¹²² Ausdrücklich abgelehnt in I 6, 7, 26 f., d. h. schon in der allerersten Schrift.

¹²³ HADOT², a. a. O. (Anm. 9) 61 u. 64; ferner 57. Vgl. auch SCHWYZER, a. a. O. (Anm. 105) 343—377, hier 376; DERS., Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins. Vorträge. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Opladen 1983) 75; ARMSTRONG, a. a. O. (Anm. 9) XXII u. XXVII f.; DODDS, a. a. O. (Anm. 36) 73 f.; BEIERWALTES², a. a. O. (Anm. 9) 26 Anm. 46; HADOT², a. a. O. (Anm. 9) 7, 27, 16: „Cette expérience est perçue comme une identification à une réalité qui est à la fois autre que nous-mêmes et identique à nous-mêmes. On devient autre tout en restant soi-même.“

¹²⁴ VI 5, 1, 18; vgl. auch VI 2, 11, 26; VI 7, 30, 36—38.

¹²⁵ IV 3, 5, 3—6.

¹²⁶ V 1, 6, 45—53; V 2, 1, 7—13; V 3, 11, 1—16; VI 9, 8, 35—45 u. öfters.

¹²⁷ Vgl. oben Ende v. Abschnitt III.

wird, fest, daß die Seele, wenn sie bei dem Einen-Guten angelangt ist, „nicht zu einem Anderen, sondern zu sich selbst gelangt ist“ (ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν)¹²⁸. Selbstentäußerung und Selbstverwirklichung der Seele fallen demnach in der unio mystica zusammen. Zuweilen spricht Plotin auch davon, daß die Seele dann zugleich Jenen *und* sich sieht¹²⁹, daß sie sich in der Schau als einen „erhabenen empfindet“ (τοιοῦτον αἰσθήσεται), da sie dann „einfach geworden ist“¹³⁰. In unserem Ausgangstext von VI 7,34 (s. oben II) hieß es in den Zeilen 25—30 ausdrücklich, daß die Seele im ‚Zustand‘ der Einung „das richtige Urteilen und Erkennen habe, daß Dies es ist, wonach sie verlangte, und festzustellen vermag, daß nichts mächtiger ist als Es . . . und indem ihr wohl ist, trägt sie sich nicht (οὐ ψεύδεται), daß ihr wohl ist.“ All das spricht doch dafür, daß die Seele auch im ‚Zustand‘ der Einung sich noch eine Art Selbstbewußtsein bewahren kann¹³¹, zumal ein solches für die Einung mit dem Geist ausdrücklich notiert wird: „gleichsam ein Innesein und seiner selbst Gewährwerden (συναίσθησις αὐτοῦ), wobei man sich in acht nehmen muß, daß man nicht durch einen zu heftigen Wunsch nach Gewährwerden sich wieder von seinem Selbst entferne.“¹³²

¹²⁸ VI 9, 11, 38 f.

¹²⁹ VI 9, 9, 55 f.; vgl. VI 9, 10, 9; VI 9, 11, 43.

¹³⁰ VI 9, 10, 10 f.

¹³¹ Vgl. auch SCHWYZER, a. a. O. (Anm. 105) 376, u. HADOT³, a. a. O. (Anm. 9) 60.

¹³² V 8, 11, 23 f.; vgl. auch IV 4, 2, 27—32 u. HADOT⁴, a. a. O. (Anm. 9) 13.

Johann Nikolaus von Hontheim

Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Kirche und Staat, Zentralgewalt und partikularer Selbständigkeit*

Am Vormittag des 4. September des Jahres 1790 setzte sich um Viertel vor 10 Uhr unter dem Geläute der Glocken des Domes, der Stiftskirchen und aller Pfarr- und Klosterkirchen der Stadt Trier von der Fahrgasse aus eine bemerkenswerte Prozession in Bewegung, um über die Brotstraße und den Hauptmarkt zur Kirche des St. Simeonstiftes in der Porta Nigra zu ziehen: es war der Leichenzug für den Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim, der zwei Tage zuvor im 90. Lebensjahr auf seinem Schloß Montquintin (bei Virton an der heutigen Grenze zwischen Belgien und Frankreich) verstorben war¹.

Die Begräbnisprozession wurde eröffnet von den Knaben und Mädchen des Waisen- und Spinnhauses, dann folgten die Mitglieder der in Trier vertretenen Bettelorden, also der Kapuziner, Karmeliten, Augustiner, Franziskaner und Dominikaner, dann die Alumnen des Priesterseminars in Soutane und Chorrock; darauf folgten die Stiftsherren von St. Paulin und St. Simeon sowie die Herren vom Domstift. Jede dieser Abordnungen hatte ihr eigenes Vortragekreuz, das mit Trauerflor versehen war. Danach kam der Weihbischof Cuchot d'Herbain, der die Beerdigungszeremonien zelebrierte, mit der liturgischen Assistenz. Darauf folgte der von acht Engel-

* Öffentlicher Vortrag im Rahmen des jährlichen wissenschaftlichen Symposiums der Theologischen Fakultät Trier mit der Universität Trier, gehalten am 7. Dezember 1990 in der Promotionsaula zum Gedenken an die 200. Wiederkehr des Todestages Hontheims.

¹ Aus der umfangreichen Literatur zu Hontheim sei besonders verwiesen auf: L. JUST, Hontheim. Ein Gedenkblatt zum 250. Geburtstag, in: AmrhKG 4 (1952) 204–216; H. RAAB, Johann Nikolaus von Hontheim, in: Rheinische Lebensbilder, Bd. 5, Bonn 1973, 23–44; V. PITZER, Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung (= Kirche und Konfession, Bd. 20), Göttingen 1976; P. FROWEIN — E. JANSON, Johann Nikolaus von Hontheim — Justinus Febronius. Zum Werk und seinen Gegnern, in: AmrhKG 28 (1976) 129–153; E. JANSON, Das Kirchenverständnis des Febronius. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Pirmasens 1979; V. PITZER, Febronius/Febronianismus, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 11 (Berlin-New York 1983), 67–69; W. SEIBRICH, Hontheim, Johann Nikolaus, in: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. von E. Gatz, Berlin 1990, 192–195.

brüdern² getragene Sarg mit der Leiche Hontheims; auf dem Sarg wurden die bischöflichen Insignien und das Wappen des Verstorbenen mitgetragen; den Sarg begleiteten acht Seminaristen mit brennenden Kerzen. Hinter dem Sarg gingen der Kammerdiener des Verstorbenen, dann Johann Peter von Hontheim, Stiftsdekan von St. Simeon, der Neffe des Verstorbenen, sowie der männliche Teil der trauernden Verwandten und Freunde. Ihnen folgten die Äbte der Trierer Benediktinerabteien St. Marien und St. Martin. Hinter diesen ging der kurfürstliche Stadtkommandant, begleitet von mehreren Offizieren; darauf folgten die Pedelle der Universität mit ihren silbernen Amtsstäben, der Abt von St. Maximin als Rektor der Universität sowie die Professoren und Doktoren der Theologischen, Juristischen, Medizinischen und Philosophischen Fakultät der Universität Trier; danach kamen die Schöffen und Ratsherren der Stadt sowie eine Abordnung von etwa 20 Bürgern der Stadt Trier. Den Schluß des Zuges bildete der weibliche Teil der Trauergemeinde. Die Begräbnisprozession zog die 104 Stufen der Freitreppe zur oberen Simeonskirche hinauf, in der nach dem Requiem der Leichnam Hontheims vor dem Hochaltar beigesetzt wurde.

Über die letzten Tage und die Beisetzung Hontheims sind wir durch einen Augenzeugenbericht unterrichtet, durch Aufzeichnungen Ludwig Müllers, des Bruders des ersten Biographen Hontheims, der als direkter Nachbar des Weihbischofshauses in der Fahrgasse lebte. Guido Groß hat diese Aufzeichnungen 1970 erneut veröffentlicht und damit einem weiteren Kreis zugänglich gemacht³.

„Es ist, als ob die alte Metropolis Trevirensis selbst zu Grabe getragen würde“, schrieb Leo Just 1951 in seinem Gedenkblatt zum 250. Geburtstag Hontheims⁴. Denn nur wenige Jahre nach Hontheims Tod wurde der tausendjährige Metropolitanverband Trier durch das revolutionäre Frankreich zerschlagen, das Simeonstift und die Trierer Klöster und ebenso die

² So wurden in Trier die Alexianer genannt, Mitglieder einer auf Krankenpflege und Bestattung ausgerichteten religiösen Laienbrüder-Gemeinschaft, die nach der Augustinusregel lebten. Vgl. M. HEIMBUCHER, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, BD. I, Paderborn 1933, 590 f. — Der Konvent der Alexianer in Trier, erstmals 1380 erwähnt, lebte seit dem 16. Jahrhundert in der Engelgasse (neben der heutigen Jesuitenapotheke); 1780 erwarb Kurfürst Clemens Wenzeslaus das Kloster der Alexianer für das Priesterseminar und überließ den Alexianern das Noviziatshaus der Jesuiten in der Krahenstraße, das nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) frei geworden war. Vgl. J. Chr. LAGER, Die Kirchen und klösterlichen Genossenschaften Triers vor der Säkularisation, Trier 1918, 109–114, bes. 111, und die Angaben von G. Franz in: K. DÜWELL — F. IRSIGLER (Hg.), Trier in der Neuzeit (= 2000 Jahre Trier, Bd. 3), Trier 1988, 228 und 245.

³ G. GROSS, Johann Nikolaus von Hontheims Tod und Beisetzung, in: Neues Trierisches Jahrbuch 1970, 35–42.

⁴ L. JUST, Hontheim (wie Anm. 1) 215.

Trierer Universität aufgehoben. Napoleon ließ 1803 aus der Simeonstiftskirche wieder das römische Stadttor, die Porta Nigra, machen, und der schon genannte Neffe Hontheims, inzwischen Generalvikar, ließ die Gebeine des heiligen Simeon bergen und auch die sterblichen Überreste seines Onkels, des Weihbischofs Hontheim, samt der Grabplatte in die Kirche St. German/St. Gervasius verbringen, die heute in das Angela-Merici-Gymnasium der Ursulinen integriert ist⁵.

Wenn wir heute dieses Mannes gedenken, so sicher nicht deswegen, weil 200 Jahre eben als Jubiläum begangen werden. Hontheim hat in seinen 90 Lebensjahren fast das ganze 18. Jahrhundert durchlebt und er repräsentiert dieses Jahrhundert auch in bemerkenswerter Weise: durch seinen unermüdlichen Fleiß am Schreibtisch und seine literarische Produktion ebenso wie durch die Frontstellungen, die sich durch seine Tätigkeit für das Erzbistum und Kurstift Trier ergaben, einerseits nämlich die Auseinandersetzung mit dem ausgreifenden absolutistischen Staat, gegen den er den Selbststand und die Rechte der Kirche festzuhalten hatte, andererseits die innerkirchlichen Auseinandersetzungen, in denen er die Traditionen und Rechte der Reichskirche gegen die zentralistischen Bestrebungen des Papsttums und der römischen Kurie verteidigte. Darum soll im Folgenden nach einem Überblick über den Lebenslauf Hontheims und die Bedeutung der Wissenschaft in seinem Leben von diesem zweifachen Spannungsfeld die Rede sein, der Spannung zwischen Zentralgewalt und Partikulargewalt, die sowohl im staatlichen wie im kirchlichen Bereich das Wirken Hontheims bestimmte.

I. Hontheims Lebenslauf

Johann Nikolaus Chrysostomus von Hontheim wurde am 27. Januar 1701 zu Trier als zweiter Sohn des Karl Kasper von Hontheim und seiner Ehefrau Anna Margarethe von Anethan geboren. Der Vater war General-einnehmer des Obererzstiftes Trier, Hochgerichts- und Ratsschöffe und mehrfach Bürgermeister der Stadt Trier. Die beiden elterlichen Familien standen seit Generationen im Dienst des Kurstiftes Trier und der benachbarten geistlichen Territorien und waren in Anerkennung ihrer Dienste in den Beamtenadel erhoben worden⁶.

Der junge Hontheim erhielt mit 12 Jahren die Tonsur und wurde damit für die geistliche Laufbahn bestimmt. Durch die Familie seiner Mutter

⁵ Vgl. W. SEIBRICH, Die Trierer Weihbischöfe von 1483 bis 1802, Folge 16: Johann Nikolaus von Hontheim, Weihbischof von Trier (1748–1790), in: Paulinus. Trierer Bistumsblatt 115, 1989, Nr. 8, 21.

⁶ Zum Lebenslauf vgl. besonders die in Anm. 1 genannten Arbeiten von H. RAAB und W. SEIBRICH.

erhielt er gleichzeitig eine Anwartschaft auf ein Kanonikat am Simeonstift in Trier. Seine Schulbildung erhielt er am Jesuitengymnasium in Trier und studierte von 1719 bis 1722 Theologie und Jurisprudenz an der Universität Trier. Mit Erlaubnis des Simeonstiftes besuchte Hontheim dann zwei auswärtige Universitäten, die katholische Universität Löwen, die sich wegen der zur Erzdiözese Trier gehörenden Teile der österreichischen Niederlande besonders empfahl, und die kalvinistische Universität Leiden. Als Hontheim in Löwen studierte, war der berühmte Kanonist Zeger Bernard van Espen⁷ schon emeritiert. Trotzdem dürfte Hontheim in Löwen mit dem gallikanisch-jansenistischen Staatskirchentum der Schule van Espens bekannt geworden sein, vielleicht auch schon mit dem Problem der von Rom getrennten Utrechter Kirche. In Trier hat Hontheim wohl auch den Kampf des Trierer Weihbischofs von Eyss gegen die Jansenisten aufmerksam verfolgt⁸. Als er später selbst Weihbischof geworden war, versuchte er, den letzten Jansenisten in der luxemburgischen Zisterzienserabtei Orval mit der Kirche zu versöhnen und auch eine Reunion der Utrechter Kirche mit Rom zu fördern. Die wenigen bisher bekannten Quellen lassen allerdings kaum weitergehende Aussagen zu⁹.

Nach seiner Rückkehr nach Trier wurde Hontheim 1724 zusammen mit seinem Bruder an der Trierer Universität zum „Doctor juris utriusque“ promoviert. Von 1726 bis 1727 weilte Hontheim fast eineinhalb Jahre in Rom, um einen Rechtsstreit seines Stiftes St. Simeon an der Kurie zu betreiben. Ob und in welchem Umfang das römische Geistesleben oder die Praxis der kurialen Behörden seine weitere Entwicklung beeinflußt haben, ist nicht zu klären. Nach seiner Rückkehr empfing Hontheim am 22. Mai 1728 die Priesterweihe und wurde einen Monat später als Kanonikus von St. Simeon zugelassen. Fast gleichzeitig wurde er zum Konsistorialassessor ernannt und damit zur Bistumsverwaltung herangezogen. Von 1733 bis 1738 hatte Hontheim die Professur für Römisches Recht an der Universität Trier inne. Die Kriegswirren im Zusammenhang mit der Thronfolge in

⁷ Vgl. H. RAAB, *Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1956, 76 f.; ferner G. LECLERC, Zeger-Bernard van Espen (1646–1728) et l'autorité ecclésiastique. Contribution à l'histoire des théories gallicanes et du jansénisme, Zürich 1964.

⁸ Vgl. W. SEIBRICH, Eyss, Johann Matthias von (1669–1729), in: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon*, hg. von E. Gatz, Berlin 1990, 101 f.; L. JUST, Der Trierer Weihbischof Johann Matthias von Eyss im Kampf gegen den Jansenismus, in: *AmrhKG* 11 (1959) 160–184.

⁹ Vgl. RAAB (wie Anm. 1) 26; zur Utrechter Kirche vgl. *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von H. JEDIN, Bd. V, Freiburg 1970, 444 f., und F. HEYER, *Die katholische Kirche von 1648 bis 1870*, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, hg. von K. D. SCHMIDT und E. WOLF, Bd. 4, Lief. N/1, Göttingen 1963, 58 f.

Polen und dem Lothringischen Erbe waren für den Studienbetrieb in Trier nicht förderlich, und so fand Hontheim offenbar Zeit für historische und rechtsgeschichtliche Studien, Vorarbeiten seiner späteren Publikationen. Im Februar 1738 berief Kurfürst Franz Georg von Schönborn Hontheim als Offizialatskommissar und Generalvikar für das Unterstift nach Koblenz. Zur Verbesserung seiner Einkünfte erhielt er ein Kanonikat an St. Florin in Koblenz, ein Kanonikat am Stift Münstermaifeld und die Pfarrpfründe Lütz (im Dekanat Karden). Am kurfürstlichen Hof lernte er den reichskirchlichen Episkopalismus Schönbornscher Prägung gleichsam aus erster Hand kennen. Hontheim errang das Vertrauen des Kurfürsten, der ihn 1741/42 wie auch 1745 zur Unterstützung des kurtrierischen Wahlgesandten Jakob Georg von Spangenberg auf den Wahltag (anlässlich der Kaiserwahl Karls VII. bzw. Franz' I.) nach Frankfurt sandte¹⁰. Hier kam es zu ersten Auseinandersetzungen mit den Vertretern Roms um den Anspruch der päpstlichen Nuntien auf eine mit der bischöflichen Jurisdiktion konkurrierende eigene Gerichtsbarkeit im Reich¹¹. Hontheim ist wohl mit dem „saputello“, dem kleinen Besserwisser aus Trier, gemeint, über den sich der Wahl-Nuntius Doria beklagte¹²; und auch aus einer anderen Quelle wissen wir von lautstarken Wortgefechten zwischen dem Nuntius und den Vertretern Triers auf dem Wahltag¹³.

Die durch das Wohlwollen des Kurfürsten und die Freundschaft des Ministers Spangenberg gesicherte Laufbahn Hontheims schien von diesem selbst gefährdet zu sein, als er 1747 wegen Arbeitsüberlastung mit Rücksicht auf seine angeschlagene Gesundheit um Entbindung vom Amt des Offizials bat. Mit einiger Verärgerung gewährte der Kurfürst die Entlassung, und Hontheim zog sich auf sein Kanonikat nach Trier zurück. Nach einem halben Jahr war er offenbar wiederhergestellt. 1748 wurde Hontheim zum Stiftsdekan von St. Simeon gewählt, und als im Mai 1748 Weihbischof Nalbach gestorben war, berief der Kurfürst-Erbischof Hontheim zum neuen Weihbischof von Trier. Diese Berufung wurde vom Papst am

¹⁰ RAAB (wie Anm. 1) 27 f., 33 f. — Jakob Georg von Spangenberg, der zum Katholizismus konvertiert war, ist der ältere Bruder des Nachfolgers Zinzendorfs in der Leitung der Herrnhuter Brüdergemeinde, August Gottlieb Spangenberg, Vgl. JUST, Hontheim (wie Anm. 1) 209.

¹¹ Vgl. J. STEINRUCK, Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Nuntiaturstreits (1785–1790), in: TThZ 83 (1974) 38–60, bes. 51–57; ferner H. RAAB, Der reichskirchliche Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von H. JEDIN, Bd. V (Freiburg 1970) 477–507.

¹² Vgl. JUST, Hontheim (wie Anm. 1) 210.

¹³ Nämlich über Neller, der damals kurzfristig in Diensten des Nuntius stand, vgl. H. RAAB, Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts, Wiesbaden 1956, 100 mit Anm. 91; H. RAAB, Georg Christoph Neller und Febronius, in: AmrhKG 11 (1959) 185–206, hier: 190.

2. Dezember 1748 bestätigt, der Hontheim zugleich das Titularbistum Myriophytos (in Thrakien) übertrug¹⁴. Die Bischofsweihe erhielt Hontheim am 16. Februar 1749 in Mainz durch Weihbischof Nebel. Aus dem Bestätigungsdokument des Papstes können wir auch die Einkünfte ersehen, über die Hontheim als Weihbischof verfügte: Wie sein Vorgänger Nalbach erhielt er jährlich 300 Gulden vom erzbischöflichen Tafelgut (*mensa archiepiscopalis*); außerdem durfte er die Stiftsdekanei von St. Simeon, die Kanonikate und anderen Pfründen, die er an den Stiften St. Simeon in Trier, St. Florin in Koblenz und am Stift Münstermaifeld besaß, einschließlich der Pfarrpfründe von Lütz, beibehalten¹⁵. Diese Einkünfte ermöglichten es ihm, 1760 die heruntergekommene Herrschaft Montquintin zu erwerben, zu der mehrere Dörfer gehörten. Er ließ das Schloß Montquintin wieder in Stand setzen und verbrachte von da an bis zum Ende seines Lebens einen Teil des Sommers jeweils auf Schloß Montquintin¹⁶.

Mit dem Amt des Weihbischofs von Trier war die Stellung des Generalvikars und Offizials für den sogenannten oberen Teil des Erzbistums verbunden. Dieser Teil des Erzbistums, der weite Gebiete in Luxemburg, Lothringen und Nordostfrankreich umfaßte, wurde in geistlicher Hinsicht weitgehend selbständig vom Weihbischof von Trier verwaltet. Hontheim oblag also nicht nur das Firmen und Weißen, sondern auch die nie abreißen, unsagbar schwierige Auseinandersetzung mit den verschiedenen staatlichen Gewalten innerhalb dieses Bereiches und ihren sehr verschiedenen Rechtsauffassungen in Kirchensachen. Dazu kam in Vertretung des Erzbischofs die Wahrnehmung der Metropolitaninstanz der Trierer Kirchenprovinz gegenüber den Suffraganbistümern Metz, Toul und Verdun, was durch die lothringischen und später französischen Bemühungen um die Gründung der Bistümer Nancy und St. Dié zusätzlich erschwert war¹⁷.

Schon 1741 auf dem Frankfurter Wahltag hatte Hontheim den aus Aub in Unterfranken stammenden Georg Christoph Neller, einen Schüler des Würzburger Kanonisten Johann Kaspar Barthel, kennen und offenbar

¹⁴ *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, Bd. VI, hg. von R. RITZLER und P. SEFRIN, Padua 1958, 299.

¹⁵ *Hierarchia Catholica* VI, 299 Anm. 2 zu „Myriophytan“. — Zu Lütz vgl. F. PAULY, *Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das Landkapitel Kaimt-Zell*, Bonn 1957, 179—181.

¹⁶ Vgl. JUST, Hontheim (wie in Anm. 1) 215, ferner A. PETIT, *Les seigneurs de Montquintin*, in: *Le pays gaumais* 29/30 (Virtou 1968/69) 43—118.

¹⁷ Vgl. JUST, Hontheim (wie Anm. 1) 206; L. JUST, *Das Erzbistum Trier und die Luxemburger Kirchenpolitik von Philipp II. bis Joseph II.*, (= *Die Reichskirche*, hg. von M. SPAHN, Bd. 1) Leipzig 1931, 179—188; E. ZENZ, *Die Gründung der Bistümer Nancy und St. Dié. Ein Beitrag zu den kirchenpolitischen Beziehungen zwischen Frankreich, Lothringen und Trier*, in: *AmrhKG* 2 (1950) 175—192.

schätzen gelernt. Als Prokanzler der Universität Trier konnte Hontheim 1747 den Kurfürsten Johann Philipp dafür gewinnen, gegen den heftigen Widerstand der Jesuiten die Professur für Kirchenrecht an der Juristischen Fakultät und das dazugehörige Kanonikat am Simeonstift an Neller zu übertragen¹⁸. Eine lebenslange Freundschaft, getragen von der Gemeinsamkeit der episkopalistischen Überzeugung, dem Einsatz für die Pflege der Wissenschaft und dem Kampf gegen die Jesuiten sollte den gemessenen, eher zurückhaltenden Prälaten von der Mosel und den oft heftigen Professor aus Unterfranken verbinden¹⁹. Als Prokanzler vertrat Hontheim den Kurfürst-Erzbischof gegenüber der Universität Trier und erließ in dieser Funktion 1751 die „Norma studiorum“ als Leitlinie der Reform der Universität Trier sowie des Gymnasiums in Koblenz.

Zweimal hat Hontheim versucht, seine kirchliche Laufbahn mit der Position eines regierenden Bischofs zu krönen. 1758 bewarb er sich um das Bistum Antwerpen, 1761 um das Bistum Ypern; beide Male scheiterten seine Bemühungen an den niederländischen Ständen, die nur einen Einheimischen zum Bischof haben wollten. Als Kaiserin Maria Theresia ihm 1775 das Bistum Gent anbot, lehnte Hontheim unter Hinweis auf sein Alter ab — er war ja inzwischen 74 Jahre alt²⁰.

Dreißig Jahre hat Hontheim in dieser Stellung dem Erzbistum Trier unter den Kurfürsten Franz Georg von Schönborn, Johann Philipp von Walderdorff und Clemens Wenzeslaus von Sachsen gedient. Dabei wurde er durch seine Sachkenntnis und seine Arbeitswilligkeit so unentbehrlich, daß Clemens Wenzeslaus mit dieser Begründung 1768 das Drängen der Kurie auf Ablösung Hontheims ebenso abwies wie später das Gesuch Hontheims selbst, der 1771 unter Hinweis auf sein Alter um seine Entpflichtung gebeten hatte²¹. Daß er zeitlebens einen tadellosen priesterlichen Lebenswandel führte, mußten ihm selbst seine entschiedensten kirchlichen Gegner bescheinigen²².

¹⁸ Vgl. JUST, Hontheim (wie Anm. 1) 212; RAAB (wie Anm. 1) 34—36; H. RAAB, Georg Christoph Neller und Febronius, in: AmrhKG 11 (1959) 185—206; G. FRANZ, Neller-Hontheim und der Episkopalismus-Febronianismus, in: Aufklärung und Tradition. Ausstellungskatalog und Dokumentation, hg. von G. FRANZ, Trier 1988, 101—127.

¹⁹ Vgl. JUST (wie Anm. 1) 212: „Die frühen Biographen des Weihbischofs überliefern uns die anmutige Szene, wie Hontheim und Neller noch in hohem Alter nach dem Chorgebet in St. Simeon miteinander die große, mehr als hundert Stufen zählende Freitreppe zum Stift hinunter zu gehen pflegten, wobei die beiden Gelehrten stets in lebhaft wissenschaftliche Gespräche geraten seien.“

²⁰ Vgl. L. JUST, Hontheims Bemühungen um einen Bischofssitz in den österreichischen Niederlanden 1756—62, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 21 (1929/30) 256—290.

²¹ Vgl. SEIBRICH (wie Anm. 1) 194; JUST, Hontheim (wie Anm. 1) 214.

²² Vgl. JUST (wie Anm. 1) 207; RAAB (wie Anm. 1) 31.

Zunächst stand also auch Kurfürst Clemens Wenzeslaus zu seinem Weihbischof. Er ernannte ihn bei seinem Regierungsantritt 1768 zum Geheimen Staats- und Konferenzrat und bestätigte ihn in seinen bisherigen Funktionen und Ämtern. Ein Zeichen des Vertrauens und der noch bestehenden Übereinstimmung in der kirchenpolitischen Zielrichtung war es sicher auch, daß Clemens Wenzeslaus Hontheim zu seinem Vertreter bei der Zusammenkunft der Deputierten der drei rheinischen Erzbischöfe in Koblenz bestimmte, die dann am 13. Dezember 1769 die 31 Artikel (die sog. Koblenzer Gravamina) gegen die Eingriffe der römischen Kurie in die Rechte der Reichskirche verabschiedeten²³. Unter dem Einfluß kurial gesinnter Berater änderte der Kurfürst nach einigen Jahren seine Einstellung zu Hontheim und gab ihm 1778 demonstrativ den Straßburger Jean Marie Cuchot d'Herbain als zweiten Weihbischof an die Seite, offiziell zur Entlastung, tatsächlich zur Entmachtung. Hontheim legte 1779 das Dekanat von St. Simeon nieder und zog sich bald fast völlig nach Montquintin zurück, wurde aber weiterhin in Angelegenheiten der kirchlichen Verwaltung und der Kirchenpolitik zu Rate gezogen und zu schriftlicher Mitarbeit eingespannt²⁴. 1784 machte er sein Testament, das er 1789 noch einmal abänderte. Seine über 4 000 Bände umfassende Bibliothek, die er der Trierer Universitätsbibliothek vermachte, gelangte an das Priesterseminar²⁵. Mit seinem Testament verfaßte er auch seine Grabinschrift, in der er zum Ausdruck brachte, daß dem Menschen erst durch den Eintritt in die Ewigkeit jene Freiheit und Sicherheit geschenkt werden, die ihm zeitlebens nicht beschieden sind: „Tandem liber, tandem tutus, tandem aeternus.“ (Endlich frei, endlich sicher, endlich in der Ewigkeit.)²⁶

²³ Vgl. H. RAAB in HKG V (wie Anm. 11) 496–501; Text der Koblenzer Gravamina bei M. HÖHLER (Hg.), *Des kurtrierischen Geistlichen Rats Heinrich Aloys Arnoldi Tagbuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft der vier Erzbischöflichen deutschen Herrn Deputierten die Beschwerde der deutschen Nat Zion gegen den Römischen Stuhl und sonstige geistliche Gerechtsame betr.* 1786, Mainz 1915, 253–265 (Anlage III).

²⁴ Das wird bestätigt durch die noch erhaltenen Bestände des Bistumsarchivs Trier, z. B. Abt. 22 (alt: 47), Nr. 61: Nicht nur der Kurfürst zog Hontheim weiter zur Mitarbeit heran; offenbar war die Trierer Behörde so sehr auf Hontheim ausgerichtet, daß nach der Errichtung des Generalvikariats Longwy 1782 gegen den Willen des Erzbischofs und des Weihbischofs d'Herbain auch weiterhin Hontheim in die Angelegenheiten französischer Untertanen eingeschaltet wurde.

²⁵ Vgl. SEIBRICH (wie Anm. 1) 194 f.

²⁶ Der volle Text auf der Grabplatte Hontheims lautet: „Johannes Nicolaus ab Hontheim, episcopus Myriophitanus, suffraganeus Trevirensis, dominus in Montquintin, Couvreur, Rouvroi et Dempicourt, post sexaginta et ultra annorum labores requiem quae sit et hic invenit. Natus 27. Jan. 1701, obiit die 2. Sept. 1790, episcopatus anno 42. Tandem liber, tandem tutus, tandem aeternus. R.I.P.“ Vgl. FRANZ (wie Anm. 18) 125, Nr. 67; a.a.O. 126: Abbildung der Grabplatte.

Am 1. Juni 1790, am Fest des heiligen Simeon, besuchte der hochbetagte und völlig abgemagerte Weihbischof Hontheim zum letzten Mal den Gottesdienst in seinem Stift St. Simeon. Nach kurzer Krankheit starb er in Montquintin am 2. September 1790²⁷.

II. Johann Nikolaus von Hontheim als Gelehrter²⁸

Im Besitz des Städtischen Museums Trier befindet sich ein 120 × 90 cm großes Ölbildnis Hontheims, gemalt um 1770 von dem Ehrenbreitsteiner Hofmaler Heinrich Foelix²⁹. Das Bild zeigt Hontheim in bischöflicher Kleidung, also mit dem spitzenbesetzten Chorchemd über dem Talar, darüber die Mozetta und das Brustkreuz. Der in einem Armstuhl sitzende Weihbischof hält in seinen Händen ein aufgeschlagenes, schön eingebundenes, großformatiges Buch. Man geht wohl nicht fehl, wenn man in diesem Buch nicht die Bibel oder ein liturgisches Buch sieht — wie es wohl der ikonographischen Tradition eines Bischofsporträts entsprochen hätte —, sondern ein wissenschaftliches Werk. Es dürfte kaum eine treffendere Darstellung für einen Mann geben, dessen Lebenswerk so sehr von der Wissenschaft geprägt war, für den die Förderung der Bildung und die Pflege der Wissenschaft an vorderer Stelle im Dienst an seinem Land und an seiner Kirche standen. Im Folgenden werde ich mich auf drei Gruppen der Veröffentlichungen Hontheims beschränken.

Bald nach seiner Rückkehr aus Rom, neben seiner ersten Tätigkeit in der Bistumsverwaltung und neben seiner Tätigkeit als Professor des Römischen Rechts begann Hontheim mit den Vorarbeiten zu seiner „*Historia Trevirensis diplomatica*“. Jahre lang trug er Material zusammen, das schließlich 30 Folianten gefüllt haben soll. Nach dem Vorbild des französischen Benediktiners Mabillon und der Mauriner ging Hontheim auf die urkundlichen Quellen zurück, die er erst nach kritischer Prüfung übernahm. Dabei war es für ihn trotz Empfehlungen hoher und höchster Stellen oft nicht leicht oder ganz unmöglich, die Dokumente einzusehen, da manche Klöster, aber auch das Trierer Domkapitel sich weigerten, Hontheim in

²⁷ Vgl. GROSS (wie Anm. 3) 39 f.

²⁸ Eine Zusammenstellung der Werke Hontheims nun bei E. JANSON (wie Anm. 1) 11–13.

²⁹ Vgl. FRANZ (wie Anm. 18) 102 (Abbildung) und 106 (Beschreibung). Als Abdruck ist dieses Bild dem Aufsatz von L. JUST (wie Anm. 1) nach S. 204 beigegeben, ebenso RAAB (wie Anm. 1) vor S. 33; L. JUST, Der Widerruf des Febronius in der Korrespondenz des Abbé Franz Heinrich Beck mit dem Wiener Nuntius Giuseppe Garampi, Wiesbaden 1960, bei S. XII; K. DÜWELL — F. IRSIGLER (Hg.), Trier in der Neuzeit (wie Anm. 2) 239.

ihr Archiv zu lassen. In einer Arbeitsleistung, die einer der ersten Biographen Hontheims einer Arbeit des Herkules gleichstellt, wählte Hontheim schließlich etwa 1 400 Dokumente aus, auf denen er seine urkundliche Geschichte des Erzbistums Trier aufbaute³⁰. Leo Just beschreibt die Methode Hontheims anschaulich mit den Worten: „... er schrieb die Geschichte sozusagen um die als echt befundenen Urkunden herum“³¹. Im Jahre 1750 erschien Hontheims „*Historia Trevirensis diplomatica*“ in drei großen Bänden und brachte ihm rasche Anerkennung in der wissenschaftlichen Welt bei Katholiken und Protestanten³². Die Akademien von Erfurt, Mannheim und Göttingen ehrten den gelehrten Weihbischof, indem sie ihn unter ihre Mitglieder aufnahmen³³. 1757 publizierte Hontheim den „*Prodromus Historiae Trevirensis*“ (zu deutsch etwa: Der Vorbote der Trierischen Geschichte), in dem er alle bekanntgewordenen antiken und mittelalterlichen Nachrichten zur frühen Geschichte Triers sammelte und durch einige Abhandlungen seines Freundes Neller ergänzte³⁴. Beide Publikationen Hontheims zur Trierischen Geschichte stehen auf der Höhe der historischen Wissenschaft seiner Zeit und sind auch heute noch als geschichtliche Quellen unentbehrlich, da manche der von Hontheim noch benutzten Dokumente heute nicht mehr existieren oder verschollen sind.

Auch den liturgischen Büchern, die im Erzbistum Trier Verwendung fanden, wandte Hontheim seine Aufmerksamkeit zu. Im Auftrag des Kurfürst-Erzbischofs veröffentlichte er 1748 eine Neuauflage des vierbändigen trierischen Breviers, 1767 eine Neuauflage der Rituale. Hinter dieser Edition liturgischer Bücher, durch die die Trierer Sondertraditionen erhalten werden sollten, steht ohne Zweifel die Absicht, die bischöflichen Eigenrechte gegenüber den Gleichschaltungstendenzen des nachtridentinischen Papsttums zu behaupten und zu stärken. Diese Absichten Triers (und Hontheims) wurden allerdings von der Regierung in Brüssel durchkreuzt, die zur Betonung der staatlichen Kirchenhoheit im Luxemburgischen zu den Trierer Bemühungen auf Distanz ging und daher die römische Einheitsliturgie den Trierer Eigentraditionen vorzog³⁵.

³⁰ Vgl. JUST (wie Anm. 1) 207.

³¹ JUST (wie Anm. 1) 208.

³² Johann Nikolaus von HONTHEIM, *Historia Trevirensis diplomatica et pragmatica inde a translata Treveri praefectura praetorio Galliarum ad haec usque tempora*, 3 Bde., Augsburg-Würzburg 1750.

³³ Vgl. JUST (wie Anm. 1) 208; RAAB (wie Anm. 1) 28 f.

³⁴ Johann Nikolaus von HONTHEIM, *Prodromus historiae Trevirensis diplomaticae et pragmaticae*, 2 Bde., Augsburg 1757. Vgl. auch FRANZ (wie Anm. 18) 109–112 (Nr. 53).

³⁵ Vgl. A. HEINZ, Pläne zu einer Reform der Trierer Diözesanliturgie unter Erzbischof Clemens Wenzeslaus (1768–1802), in: *AmrhKG* 29 (1977) 143–174, bes. 145 f. HEINZ weist darauf hin, daß ein neues Trierer Diözesanmissale im 18. Jahrhundert nicht erschienen ist.

Das größte Aufsehen und die größte historische Wirkung erregte Hontheim mit einem Buch, über dessen Verfasserschaft einige Zeit Unklarheit herrschte, mit dem sogenannten Febronius. Unter dem Pseudonym Justinus Febronius³⁶ und mit dem fingierten Druckort Bouillon, in Wirklichkeit bei dem als Vermittler und Nachdrucker der französischen Aufklärer und anderer, für die Zensur verdächtiger Schriften hervorgetretenen Johann Georg Eßlinger in Frankfurt am Main, erschien zur Herbstmesse des Jahres 1763 das Werk: „*Justini Febronii Juris Consulti De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*“ (Das einbändige Werk des Rechtsgelehrten Justinus Febronius über die Verfassung der Kirche und die rechtmäßige Gewalt des Papstes, verfaßt, um die in der Religion entzweiten Christen wieder miteinander zu vereinen). Der „Febronius“, wie das Werk oft kurz genannt wird, strebt eine Reform der Kirche an, die zugleich die Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten ermöglichen soll³⁷. Daher wird als Leitbild eine frühere Zeit der Kirche beschworen, in der die päpstlichen Primatialrechte noch weniger entwickelt waren und die eigentliche Leitungsgewalt bei den Bischöfen bzw. bei den allgemeinen Konzilien lag. Unter den Kirchenvätern ist in besonderem Maße Cyprian die theologische Autorität für Febronius.

Der umfangreiche Band besteht eigentlich aus drei Hauptteilen: einem ersten Teil (Kapitel I und II), den Volker Pitzer³⁸ den darstellend-positiven Teil nennt, in dem die Struktur der Kirche, insbesondere der päpstliche Primat so dargestellt wird, wie er dem Stifterwillen Christi entspreche; darauf folgt ein zweiter, kritisch-analytischer Teil (Kapitel III–VII), der das Abweichen der bestehenden Kirchenverfassung und besonders der Ausübung des päpstlichen Amtes seit der Entfaltung des mittelalterlichen Dekretalenrechtes von diesem ursprünglichen Stifterwillen aufzuzeigen

³⁶ Das Pseudonym steht in Beziehung zum familiären Hintergrund Hontheims: Eine Nichte Hontheims mit dem Taufnamen Justina lebte im adeligen Damenstift Juvigny und trug den Klostersnamen Febronia, vgl. JUST, Hontheim (wie Anm. 1) 214.

³⁷ Obwohl der Febronius von der Wiedervereinigung „der Christen“ spricht und viele Texte der Kirchenväter und der alten Konzilien heranzieht, hat er eigentlich nur die lateinische Christenheit im Blick. Die Spaltung, unter der die Kirche leidet, ist für Febronius die „vor 200 Jahren“ (Vorwort, f. a2^v, b2^v und passim) erfolgte Teilung der Christen, also die Reformation des 16. Jahrhunderts.

³⁸ Vgl. V. PITZER, Justinus Febronius (wie Anm. 1) 31–39; ihm folgen H. SCHNEIDER, Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 47), Berlin 1976, 72, und H. J. SIEBEN, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn-München 1988, 426.

versucht. Im dritten Teil (Kapitel VIII und IX), von Pitzer als programmatischer Teil bezeichnet, entfaltet Hontheim-Febronius sein Reformprogramm. Die eigentliche Basis für das Konzept und die Argumente des Febronius ist die Feststellung, daß die von Christus gestiftete Kirche nach dem Ausweis der Zeugnisse aus ihrer Frühzeit keinen monarchischen Primat kannte; vielmehr hatten alle Bischöfe gleiches, keineswegs vom römischen Bischof abgeleitetes Recht. Der Papst nimmt zwar den ersten Platz im Episkopat ein, ihm kommt aber keine allgemeine und oberste Jurisdiktion in den einzelnen Diözesen zu. Der Primat dient der Einheit des Glaubens und der Einheit der Kirche. In der Ausübung seines Amtes als Zentrum und Garant der Einheit kann der Papst auch durch Nuntien tätig werden, jedoch gleichsam nur subsidiär und unbeschadet der Gewalt der Bischöfe in ihren Diözesen. Träger der obersten Gewalt ist die Gesamtkirche; sie findet ihre Repräsentation im allgemeinen Konzil, das seine Autorität unmittelbar von Christus hat, wie Febronius in enger Anlehnung an das Dekret „Haec Sancta“ des Konzils von Konstanz darlegt³⁹.

Das ursprüngliche Recht der Bischöfe, das in der Stiftung der Kirche durch Christus verankert ist, kann daher durch das Dekretalenrecht nicht zugunsten des Papstes geändert werden. Der Papst hat vielmehr das zu Unrecht Eingeführte wieder abzuschaffen; die Bischöfe müssen ihre Rechte als Nachfolger der Apostel wieder behaupten und die päpstlichen Rechte auf das dem Papste Zukommende einzugrenzen. Der Staat, wie die Kirche von Gott direkt eingesetzt, ist der Kirche gleichgestellt und beauftragt, die kirchliche Verfassung vor Übergriffen der Kurie zu schützen. Da sich in der Person der geistlichen Fürsten bischöfliche und landesherrliche Funktionen vereinten, bot der Febronius mit diesen Ausführungen dem praktischen Episkopalismus der Reichskirche die theoretische Begründung⁴⁰.

Die moderne Forschung ist sich darin einig, daß der Febronius eine Kompilation aus einer überschaubaren Zahl von Autoren ist und sowohl hinsichtlich der sprachlichen Darstellung wie der eigenständigen kritischen Durchdringung deutliche Mängel erkennen läßt. Daß er trotzdem eine so außerordentliche Wirkung erzielte, liegt wohl daran, daß Hontheims Plädoyer für die Reform der Kirche und gegen das bestehende Kirchensystem

³⁹ Eine kurze Wiedergabe der Grundgedanken gibt RAAB (wie Anm. 1) 36–38. Ein wichtiges Kapitel seiner umfangreichen Dissertation „Das Kirchenverständnis des Febronius“ (Pont. Univ. Gregoriana, Rom 1978; Kapitel IV: Der Episkopat) hat E. JANSON 1979 veröffentlicht (vgl. Anm. 1). Auf die Bedeutung, die Febronius den allgemeinen Konzilien zuweist, gehen H. SCHNEIDER (wie Anm. 38) 69–80, und H. J. SIEBEN (wie Anm. 38) 426–434, näher ein.

⁴⁰ Vgl. SCHNEIDER (wie Anm. 38) 72 f.

der Geisteshaltung und der Erwartung einer breiten Leserschaft weitestgehend entgegenkam⁴¹.

Die päpstliche Kurie sah im Febronius einen Angriff auf zentrale Positionen des Papsttums. Daher wurde 1764 der Febronius in Rom auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt, und von der Kurie und von den Nuntien alles unternommen, das Verbot des Buches in allen Diözesen durchzusetzen. Auch der Erzbischof von Trier erließ noch 1764 pflichtgemäß ein Verbot des Buches⁴². Zugleich wollte die Kurie unbedingt hinter das Geheimnis der Verfasserschaft kommen, zumal die Ankündigung des Buches vor der Frankfurter Messe angedeutet hatte, der Verfasser sei eine hochgestellte Persönlichkeit der katholischen Kirche im Reich⁴³. Früh fiel der Verdacht auf Hontheim; aber auch der Mainzer Weihbischof Behlen und die Professoren Barthel in Würzburg, Horix in Mainz, Neller in Trier und Oberhauser in Fulda wurden der Autorschaft verdächtigt⁴⁴. Der Kölner Nuntius Lucini verdächtigte ebenso wie Nuntius Oddi, der beim Kaiser-Wahltag von 1764 in Frankfurt weilte, besonders den Trierer Weihbischof. Nuntius Oddi erhielt noch 1764 durch einen Vertrauensbruch des Frankfurter Stiftsdechanten Dumeiz sichere Kenntnis, daß Hontheim der Verfasser des Febronius sei. Denn dieser weltgewandte Stiftsherr, vertraut mit den Familien Goethe und La Roche, erwies sich geradezu als klerikaler Doppelagent. Von Hontheim mit der Überwachung der Drucklegung des Febronius beauftragt, verriet er nicht nur Hontheims Autorschaft, sondern übergab Nuntius Oddi auch handschriftliche Korrekturanweisungen Hontheims als Beweismittel. Trotzdem war er auch bei den weiteren Auflagen und Fortsetzungsbänden des Febronius im Auftrag Hontheims als Betreuer der Drucklegung tätig⁴⁵. Denn bald kam es zu einer lebhaften literarischen Auseinandersetzung, wobei sich Freunde wie Gegner des Febronius ebenfalls mehrfach hinter Pseudonymen deckten oder durch

⁴¹ Vgl. RAAB (wie Anm. 1) 37 f.; SIEBEN (wie Anm. 38) 434.

⁴² Vgl. RAAB (wie Anm. 1) 40.

⁴³ Die Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen, 34 (1763) 937–944 kündigten zur Frankfurter Herbstmesse 1763 ein Buch an, „welches in ganz Deutschland ein großes Aufsehen machen wird“. In dieser Anzeige des Febronius heißt es weiter: „Aus zuverlässigen Nachrichten können wir melden, daß der sich unter einem erdichteten Nahmen verbergende Verfasser ein sehr vornehmes Mitglied der röschen (!, recte: römischen) katholischen Kirche in Deutschland sey und das Buch zu Frankfurt am Mayn in allen Buchhandlungen die instehende Messe ausgegeben werde.“ (Zitiert nach H. RAAB, Damian Friedrich Dumeiz und Kardinal Oddi. Zur Entdeckung des Febronius und zur Aufklärung im Erztift Mainz und in der Reichsstadt Frankfurt, in: AmrhKG 10 (1958) 217–240, hier: 227.)

⁴⁴ Vgl. RAAB (wie Anm. 1) 31 f.

⁴⁵ Vgl. RAAB (wie Anm. 1) 32; ferner RAAB (wie Anm. 43) bes. 224, 226–230.

Anonymität versteckten⁴⁶. Bis zum Jahre 1777 bekam der Febronius vier Ergänzungsbände, in denen sich Hontheim vor allem mit seinen bedeutendsten Gegnern, dem Jesuiten Francesco Antonio Zaccaria und dem Dominikaner Tommaso Maria Mamacchi, auseinandersetzte⁴⁷. Im Jahre 1777 gab Hontheim auch noch eine Zusammenfassung seiner Thesen und Argumente im „*Justinus Febronius abbreviatus et emendatus*“ heraus. In dieser ausgedehnten literarischen Kontroverse, an der sich Katholiken und Protestanten beteiligten, ist übrigens die ökumenische Zielrichtung, das Anliegen der Wiedervereinigung der Christen, kaum beachtet worden.

Obwohl Hontheim öffentlich weiterhin die Autorschaft am Febronius abstritt, bot er doch dem Kurfürsten seinen Rücktritt an, den Johann Philipp von Walderdorff jedoch nicht annahm; auch Kurfürst Clemens Wenzeslaus legte zunächst Wert darauf, daß Hontheim sich nicht als Autor des Febronius bekannte⁴⁸. Die römische Kurie, die strengstens geheimhielt, auf welche Weise sie Hontheims Pseudonym enttarnt hatte, übte aber unentwegt Druck auf Hontheim und auf den Erzbischof von Trier aus. Dabei ging es Rom vor allem um einen Widerruf der im Febronius vertretenen Thesen durch Hontheim; denn man hielt es für unerträglich, daß von einem Mitglied des Episkopats Lehren vertreten wurden, die den römischen Positionen so sehr entgegenstanden. Aber erst als in der Umgebung des Kurfürsten Clemens Wenzeslaus kurial gesinnte Theologen die Oberhand gewannen und dann auch der Kurfürst sich von Hontheim zunehmend distanzierte, wurde dieser, der nie eine Kämpfernatur gewesen war, müde und unterzeichnete am 1. November 1778 den Widerruf, in dem er die im Laufe der Jahrhunderte zugewonnenen Rechte des Papstes als legitim anerkannte⁴⁹. Die feierliche Veröffentlichung dieses Widerrufs durch Papst Pius VI. am Weihnachtsfest 1778 bezeugt, wie sehr man dies als Triumph ansah, ebenso die Tatsache, daß das Manuskript der letzten Gegenschrift Hontheims gegen Mamacchi, auf deren Veröffentlichung er verzichtet hatte, von Clemens Wenzeslaus nach Rom geschickt und dort kostbar eingebunden und als Trophäe der Vatikanischen Bibliothek einverleibt wurde⁵⁰.

⁴⁶ Vgl. das Verzeichnis der Gegenschriften bei JANSON (wie Anm. 1) 14–18 und die Literaturliste bei P. FROWEIN — E. JANSON, Johann Nikolaus von Hontheim — Justinus Febronius, in: *AmrhKG* 28 (1976) 129–153.

⁴⁷ Vgl. JANSON (wie Anm. 1) 12 f.; FROWEIN — JANSON (wie Anm. 46) 135–139.

⁴⁸ Vgl. JUST (wie Anm. 1) 214.

⁴⁹ Vgl. JUST (wie Anm. 1) 214 f.; RAAB (wie Anm. 1) 40–42; ferner L. JUST, der Widerruf des Febronius (wie Anm. 29).

⁵⁰ L. JUST, *Justini Febronii Epistola ad Thomam Mamacchium* (Hontheims letzte Verteidigung seiner Lehre vor seinem Widerruf), in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 22 (1931) 256–288, bes. 256–260.

Der Widerruf Hontheims löste je nach Einstellung Jubel oder Betroffenheit aus. Der Druck und die Verbreitung des päpstlichen Breves vom 2. Januar 1779, in dem Pius VI. den Widerruf Hontheims bekanntmachen ließ, wurde im Reich allerdings durch den Führer der Reichskirche, den Kurfürst-Erzbischof von Mainz, verhindert⁵¹. Auch Hontheim selbst war noch nicht am Ende. Im Frühjahr 1781 veröffentlichte er einen 300 Seiten starken Kommentar zu seinem Widerruf („*Commentarius in retractationem suam*“), der im gleichen Jahr in Augsburg auch in deutscher Übersetzung erschien⁵². Darin schwächte er seinen Widerruf ab, indem er die Entscheidung über die Richtigkeit der im Febronius vertretenen Thesen und Argumente dem Urteil der Geschichte anheimstellte. Der Widerruf Hontheims mag auch uns Heutige beunruhigen. Was bewog den 77jährigen zu diesem Schritt? Seine Karriere und sein Leben hatte er doch hinter sich. Man wird diesen Schritt wohl nicht allein mit Hontheims Sehnsucht nach Ruhe und Frieden, der Verweigerung des Kampfes erklären können. Die Zeitgenossen sind sich einig darin, daß Hontheim wirklich fromm war. Vielleicht muß doch hier der eigentliche Grund gesehen werden. Als Bischof wollte und konnte er sich von der Kirche nicht trennen; angesichts des starken Drängens der obersten Kirchenleitung wollte er den Bruch mit ihr vermeiden. Im Kommentar zu seinem Widerruf salvierte er dann aber seine Überzeugung als Wissenschaftler.

III. Hontheim vor dem Hintergrund der Spannung zwischen Zentralgewalt und Partikulargewalt in Kirche und Staat.

1. Das innerkirchliche Spannungsfeld

Für die historische Beurteilung Hontheims ist die Erforschung der Umstände und Motive seines Widerrufs sicher keine bloße Nebensache. Noch wichtiger aber scheint mir die Beachtung der Einbindung Hontheims in das Phänomen des Reichsepiskopalismus zu sein. Gerade die Auseinandersetzung um den Febronius zeigte, daß sich hier nicht ein Abweichler zu Wort gemeldet hatte, sondern daß eine wichtige Stimme für ein ganzes Lager gesprochen hatte, zu dem neben den geistlichen Kurfürsten, Fürstbischöfen und Fürststäbten eine nach Zahl und Qualität bedeutende Gruppe von Juristen, Kanonisten und Fachleuten der kirchlichen und weltlichen Verwal-

⁵¹ Vgl. JUST (wie Anm. 1) 214; Raab (wie Anm. 1) 42 f.

⁵² Justinii Febronii J.Cti. *Commentarius in suam retractationem* Pio VI. Pont. Max. Kalendis Novemb. An. MDCCCLXXXVIII submissam, Francofurti ad Moenum ex officina Esslingeriana MDCCCLXXXI; Des Rechtsgelehrten Justinus Febronius Erklärung über seinen Widerruf, der an Papst Pius VI. den ersten Wintermonats im Jahre 1778 eingeschicket worden: aus dem Lateinischen übersetzt von Anton STRIBEL, Augsburg, In der Joseph-Wolffischen Buchhandlung, 1781.

tung der geistlichen Territorien des Reiches zählten. Es ist bezeichnend, daß die Kurie zunächst mehrere Personen im Verdacht hatte, den Febronius verfaßt zu haben, darunter zwei Weihbischöfe und mehrere geistliche Professoren der Rechtswissenschaft. Ebenso scheint mir die Beobachtung von Leo Just und Heribert Raab bemerkenswert, daß zwar Hontheim als formeller Autor des Febronius unzweifelhaft feststehe, daß aber der Inhalt dieses Werkes zu einem guten Teil als geistiges Produkt Nellers anzusehen sei⁵³.

Im Grunde vertraten diese Repräsentanten der Reichskirche ein anderes Kirchenbild als die Vertreter des nachtridentinischen Papsttums. Die Reichskirche des 18. Jahrhunderts gründete immer noch im ottonisch-salischen Reichskirchensystem, in welchem dem noch sakralen Königtum auch in der Kirche eine besondere Stellung zukam⁵⁴. Daher hielt man in der Reichskirche auch an Traditionen fest, die mit der Rückbesinnung auf den Primat der Seelsorge und die erneuerte Sicht des kirchlichen Amtes seit dem Konzil von Trient schlechthin unvereinbar waren⁵⁵. Es ist ohne Zweifel eine Schwäche des reichskirchlichen Episkopalismus und gerade auch des Febronius, daß man nicht zur Kenntnis nehmen wollte, daß das Papsttum trotz der Schwächeperioden zur Zeit der Reformkonzilien im 15. Jahrhundert und der Reformation im 16. Jahrhundert sich jeweils erstaunlich rasch erholte und die Ausgestaltung der primatialen Rechte vorantreiben konnte. Es war aber ebenso eine Schwäche seitens des Papsttums, daß man die Langlebigkeit, ja Berechtigung gewachsener Strukturen und Traditionen für die Reichskirche nicht anerkennen wollte und dabei übersah, daß das Konzil von Trient eine Klärung des Verhältnisses zwischen Papsttum und Episkopat unterlassen hatte, als man erkannte, daß an dieser Frage das Konzil auseinanderbrechen würde⁵⁶. In der Gegenreformation hat das erneuerte Papsttum seine Chancen genutzt und sowohl in der Gesellschaft Jesu als auch in der im 16. Jahrhundert neu gestalteten Institution der päpstlichen Nuntien vortreffliche Instrumente und Hilfstruppen gefunden. Es war nur natürlich, daß die Reichskirche nach der Überwindung ihrer eigenen Schwächeperiode nun im 18. Jahrhundert dazu über-

⁵³ Vgl. L. JUST, Zur Entstehungsgeschichte des Febronius, in: FS Bischof Dr. Albert Stohr, Jahrbuch für das Bistum Mainz 5 (1950) 369–382, bes. 373–375; H. RAAB, Georg Christoph Neller und Febronius, in: AmrhKG 11 (1959) 185–206, bes. 194 f., 199–202.

⁵⁴ Vgl. H. E. FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche, Köln–Wien 1972, 244–253.

⁵⁵ Vgl. K. O. Frhr. von ARETIN, Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität, Teil I, Wiesbaden 1967, 34–51, bes. 46–51.

⁵⁶ Vgl. H. JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. IV/2, Freiburg 1975, 56–58, 66–71.

ging, verlorenes Terrain wiederzugewinnen. Folgerichtig sah der Reichsepiskopalismus in den Jesuiten und den päpstlichen Nuntien seine Gegner. Dabei übersah man auf beiden Seiten, daß der eigentliche Gegner sowohl des Papsttums wie der Reichskirche der aufgeklärte, absolutistische Staat war. Insofern war der Triumph des Papsttums über Hontheim-Febronius am Ende des Jahres 1778 genauso ein Scheinsieg wie der scheinbare Triumph des Episkopalismus im Emser Kongreß von 1786 und bei der Kaiserwahl Leopolds II. im Jahre 1790, als durch eine Änderung des Artikels XIV der kaiserlichen Wahlkapitulation ein Schlag gegen die Jurisdiktion der päpstlichen Nuntien im Reich gelungen war⁵⁷. Im gleichen Jahr 1790 — es ist das Todesjahr Hontheims — wurde in Paris von der Nationalversammlung die Zivilkonstitution des Klerus verabschiedet, durch die nicht nur die Jurisdiktion des Papstes und des Erzbischofs von Trier über französische Katholiken für beendet erklärt wurde, sondern die gallikanische Kirche überhaupt ihr Ende fand⁵⁸.

2. Das Spannungsfeld Kirche — Staat

In der Lehre des Febronius über das Verhältnis von Kirche und Staat flossen sowohl die Traditionen des reichskirchlichen Episkopalismus als auch die praktischen Erfahrungen mit dem niederländisch-spanischen Staatskirchentum ein. Febronius setzt sich für die Lehre vom Status mixtus der Kirche ein. Deren Verfassung erscheint — analog der des Reiches — aus monarchischen und aristokratischen Elementen, aus päpstlichen und bischöflichen Rechten zusammengesetzt. Febronius erstrebt keine deutsche Nationalkirche, erst recht kein Staatskirchentum, wohl aber die Sicherung der reichskirchlichen (d. h. der erzbischöflichen und bischöflichen) Rechte durch das Reich, den Staat. Beide Bereiche, Staat und Kirche, existieren *jure divino*, sind einander jedoch zugeordnet. Aber die Verwurzelung der Reichskirche im ottonisch-salischen Reichskirchensystem sorgte dafür, daß dem Staat leicht das Übergewicht zufallen konnte⁵⁹.

Weihbischof Hontheim scheint sich dieser Gefahr bewußt gewesen zu sein; denn er betont im Zusammenhang mit seinem Widerruf, daß er in der kirchlichen Verwaltung des Erzbistums Trier nie nach den Prinzipien vorgegangen sei, wie sie im Febronius bezüglich des Verhältnisses von Staat und Kirche vorgetragen werden, sondern stets die Rechte der Kirche vertei-

⁵⁷ Vgl. STEINRUCK (wie Anm. 11) 46—51.

⁵⁸ Vgl. K. D. ERDMANN, Volkssouveränität und Kirche. (Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma, 5. Mai 1789 bis 13. April 1791), Köln 1949, 200 f., 227 f.

⁵⁹ Vgl. L. JUST, Das Erzbistum Trier (wie Anm. 17) 3—15, 179—188; RAAB (wie Anm. 1) 37 f.

digt habe⁶⁰. Freilich nötigte auch ihm der Zwang, einen *Modus vivendi* mit den luxemburgisch-niederländischen bzw. den französischen Behörden zu finden, manchen Kompromiß ab. Emil Zenz hat aber in seinen Arbeiten zum Verhältnis zwischen Trier und Frankreich im 18. Jahrhundert, besonders in der Studie über die Gründung des Generalvikariates Longwy nachgewiesen, daß es die kurial Gesinnten um Weihbischof d'Herbain waren, die in den Jahren 1778 bis 1782 vorschnell dem Drängen des französischen Staatskirchentums auf eine eigene kirchliche Verwaltung für die französischen Gebietsanteile des Erzbistums Trier nachgaben, während der alte Hontheim strikte darauf bestand, daß Trier dem französischen Drängen nicht nachgeben dürfe⁶¹. Hontheim sah sich in seiner Haltung durch das Trierer Domkapitel und den Kaiser bestätigt, von seinem Erzbischof und Landesherrn jedoch desavouiert⁶².

Johann Nikolaus von Hontheim läßt manche Frage im Zusammenhang mit dem Werk Febronius und mit seinem Widerruf unbeantwortet; sein Verhalten bleibt für viele bis heute unbefriedigend. Wolfgang Seibrich charakterisiert den Verfasser des Febronius wohl richtig, wenn er schreibt: „Hontheim war nicht die Speerspitze des deutschen Episkopalismus.“⁶³ Hontheim war weder eine Kämpfernatur noch ein politischer Macher. Er war ein ausgezeichneter Gelehrter und ein versierter Vertreter der kirchlichen Verwaltung. Daher vertraute er auf die inhärente Wirkkraft solider kirchen- und rechtsgeschichtlicher Beweisführung. Vor der Übermacht und der Gewalt wich er zurück, nicht so sehr im Sinn der Kapitulation, sondern eher des zeitweiligen taktischen Rückzugs.

In seiner Bildung und seinem Arbeitseifer, in seiner ungekünstelten Frömmigkeit, in der Liebe zu seiner Kirche, an der er ebenso zäh festhielt wie an der zu seinem Land, gehört er zu den Gestalten der Reichskirche des 18. Jahrhunderts, die des bleibenden und dankbaren Gedenkens der Nachwelt würdig sind.

⁶⁰ Vgl. JUST (wie Anm. 53) 370.

⁶¹ E. ZENZ, Die Gründung des Generalvikariates Longwy. Ein Beitrag zu den kirchenpolitischen Beziehungen zwischen Kurtrier und Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts, Trier 1949. — Die von Zenz benutzten Archivalien befinden sich im Bistumsarchiv Trier, Abt. 22 (alt: 47), Nr. 61. — Am 30. Juli 1777 riet Hontheim in einer Stellungnahme dem Erzbischof ab, dem Drängen Frankreichs auf Errichtung eines eigenen Generalvikariats für die Untertanen der französischen Krone, die zum Erzbistum Trier gehörten, nachzugeben; Luxemburg würde ohne Zweifel ähnliche Forderungen stellen. Der Verzicht auf die direkte Jurisdiktion ist für Hontheim gleichbedeutend mit dem Verzicht „auf die schönste Perle der Erzbischöflich-Trierischen Mitra“ (ZENZ 3; BA Trier, Abt. 22, Nr. 61, f. 5–7). — Vgl. ferner DERS., Die Gründung der Bistümer Nancy und St. Dié. Ein Beitrag zu den kirchenpolitischen Beziehungen zwischen Frankreich, Lothringen und Trier, in: AmrhKG 2 (1950) 175–192.

⁶² Vgl. ZENZ, Die Gründung des Generalvikariates Longwy 20.

⁶³ SEIBRICH (wie Anm. 5) 21.

Das Vernehmen und Bezeugen des „Wortes Gottes“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich selbst als heilige Versammlung beschrieben und charakterisiert, die „Gottes Wort voll Ehrfurcht hört und voll Zuversicht verkündet“ (DV 1). Um dem Eindruck entgegenzuwirken, das Konzil liege schon so weit in der Geschichte zurück und ginge uns heute so gut wie nichts mehr an¹, und damit es unserem Bewußtsein nicht entfällt², soll hier nach den noch gar nicht genug bedachten Konsequenzen der beiden dogmatischen Konstitutionen dieses Konzils über die Kirche (LG) und über die göttliche Offenbarung (DV) für das Vernehmen und Bezeugen des „Wortes Gottes“ gefragt werden, sofern es Quelle und oberste Norm aller Glaubenswahrheit ist. Dazu ist zunächst kurz an die Lehre des Konzils über die Kirche als „communio“ zu erinnern. In einem zweiten Schritt ist zu bedenken, was im Anschluß an das vertiefte Offenbarungsverständnis des Konzils „Wort Gottes“ in diesem Zusammenhang eigentlich bedeutet. Gottes Wort ist in die Geschichte eingegangen, wir haben es nur im Menschenwort (DV 10; 12; 13); d. h. es ist uns nur vermittelt gegeben. Dieser Tatbestand hat die Kirche von Anfang an vor die Aufgabe gestellt, Gottes Wort in einem vielstimmigen menschlichen Überlieferungsgeschehen zu vernehmen und von bloß menschlicher Überlieferung zu unterscheiden. Welches sind dem Konzil zufolge die verantwortlichen Instanzen für die Aufgabe, und wie können diese ihrer Aufgabe gerecht werden?

1. Die Kirche als „communio“

1.1 *Zur Auslegung der Konzilstexte*

In der Nachkonzilszeit ist es in der Kirche zu einer starken Polarisierung gekommen ist, bis hin zu fatalen Zerreißproben in verschiedenen

¹ Im Blick auf das auffällige Schweigen gerade in Deutschland zum 25jährigen Abschluß des Konzils heißt es in der Herder Korrespondenz: „Doch siehe: Eine Kirche und eine Gesellschaft, die sich sonst keinen auch nur irgendwie greifbaren Gedenktag entgehen lassen, machten ausgerechnet von diesem nicht nur kein Aufheben, sondern begegnen ihm so, als ob das letzte Konzil schon weit zurückläge in der Geschichte und die Christenheit heute so gut wie nichts mehr angehe.“ HerKorr 45 (1991) S. 59.

² Bischof LEHMANN sagte in seiner Rede, die er aus Anlaß des 25jährigen Konziljubiläums gehalten hat: „Die Konzilstexte sind vielen fremd geblieben oder bereits fremd geworden . . . Dieses Konzil stirbt in unserem Bewußtsein ab, wenn wir . . . nicht immer wieder die großen Texte konsultieren und meditieren.“ Vgl. HerKorr 45 (1991) S. 89.

Ortskirchen³, ja zu einer schier unversöhnlichen Entzweiung unter denen, die die gleiche Heilige Schrift lesen, mit dem gleichen Glaubensbekenntnis darauf antworten, dieselbe Liturgie feiern und sich dem Gebot der Nächstenliebe verpflichtet wissen. Dabei sind diese gegensätzlichen Gruppierungen erstaunlicherweise trotz aller Kommunikationsstörung, die zwischen ihnen besteht, sich darin einig, daß diese Krisensituation etwas mit dem letzten Konzil zu tun hat, sofern es selbst Ursache für den Streit über die Auslegung seiner Texte ist. Wie ist das zu erklären?

Das II. Vaticanum war ein Konzil des Übergangs. Seit dem 19. Jahrhundert hatte die katholische Kirche, um dem Ansturm der aus der Aufklärung und der Französischen Revolution entstandenen neuen Gesellschaft zu widerstehen, sich vorrangig als „vollkommene Gesellschaft“ (*societas perfecta*) verstanden und proklamiert, wobei der qualifizierende Ausdruck „vollkommen“ nicht moralisch gemeint war, sondern lediglich die totale Unabhängigkeit der Kirche dem Staat gegenüber sicherstellen sollte. Unverkennbar wurde so der Staat zum ersten Analogon der Kirche: Die Kirche versteht sich als vollkommen in ihrer Ordnung wie der Staat in der seinen; d. h., sie ist mit allen zur Verwirklichung ihrer Ziele notwendigen Mitteln und Vollmachten ausgestattet. Aus dieser Gegenüberstellung ergab sich eine starke Betonung der organisatorischen Seite der Kirche. Die Kirche wird vorwiegend als universale, hierarchisch gegliederte, zentral von Rom (fast absolutistisch) geleitete Gesellschaft verstanden. Die Mittel zur Erreichung des Gesellschaftszweckes liegen in den Händen der Kleriker, von denen die Laien unterwiesen und geleitet werden und aus deren Händen sie die Sakramente empfangen. So betont der den Konzilsvätern des I. Vaticanums vorgelegte Entwurf der „Konstitution über die Kirche Christi“ ausdrücklich, daß diese „nicht eine Gemeinschaft von Gleichgestellten“, sondern eine „Gesellschaft von Ungleichen“ ist⁴. Die Unterscheidung zwischen lehrender und hörender Kirche wird dann so verstanden, daß die Hierarchie lehrt und die Gläubigen hören und gehorchen.

Demgegenüber hat das II. Vaticanum fast so etwas wie eine „kopernikanische Wende“ vollzogen, in dem es das Kirchenverständnis der alten Kirche wieder zur Geltung gebracht hat. Fast das ganze erste Jahrtausend hindurch verstand sich die Kirche primär als „*communio sanctorum*“ und „*communio ecclesiarum*“. Die „*communio sanctorum*“ bezeichnete primär die Gesellschaft derer, die teilhaben an den „sancta“, den Gütern des Heils (dem Evangelium, den Sakramenten, besonders der Taufe und der Eucharistie), durch die sie in Gemeinschaft sowohl mit Christus als auch unter-

³ Vgl. HerKorr 43 (1989) S. 27 f.; 162–167; HerKorr 45 (1991) S. 62 f.; 96 f.

⁴ Vgl. NR,¹⁰1971, NR 394.

einander stehen. Die jeweilige Kirche vor Ort steht mit allen anderen Ortskirchen in „communio“, welche ebenfalls an der Taufe und der einen Eucharistie teilhaben. Die Ortskirchen sind keine reinen Verwaltungsbezirke einer Universalkirche; die Kirche verwirklicht sich vielmehr konkret als „communio fidelium“ in der „communio ecclesiarum“, als Gemeinschaft der Glaubenden in der Gemeinschaft der Ortskirchen.

Auf dem Konzil kam es zu einem Ringen der überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter, die diese Erneuerung — bei der es nicht nur um das Kirchenverständnis ging — wollte, mit einer einflußreichen Minderheit, die darin einen Rückschritt hinter das I. Vaticanum sah. Das Ergebnis war ein Kompromiß, der zu einem nebeneinander zweier Kirchenvorstellungen führte, der aber ein erfolgreicher Schritt nach vorne insofern gewesen ist, als er das bisher vorherrschende einseitige Kirchenverständnis relativierte und einem umfassenderen Anerkennung verschaffte.

Angesichts dieser Sachlage überzeugt die Forderung, die H. J. Pottmeyer unter Berufung auf Gustave Thils für eine sachgerechte Interpretation der Konzilstexte erhoben hat: Daß alle Konzilsaussagen in Betracht zu ziehen sind, denen die Majorität wie Minorität der Konzilsväter zugestimmt und die sie angenommen haben; daß aber das Nebeneinander der in polarer Spannung zueinander stehenden Konzilsaussagen in einer weiterführenden Synthese zu vermitteln und dabei das Gewicht zu beachten ist, das die Konzilsväter selbst der jeweiligen Aussage beigemessen haben⁵.

Diese Auslegungsrichtlinien werden durch die außerordentliche Bischofssynode von 1985 bestätigt, deren Zielsetzung „die Feier, Prüfung und Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils“ war⁶, insofern sie „die ‚Communio‘-Ekklesiologie . . . (als) die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“ bezeichnet, obwohl das Konzil selbst das in seinen Texten so deutlich nicht ausgesprochen hat, und dazu anmerkt: „Die Koinonia/Communio, die in der Heiligen Schrift gründet, genoß in der alten Kirche und in den Ortskirchen bis heute hohes Ansehen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschah viel, damit die Kirche als ‚Communio‘ klarer verstanden und konkreter ins Leben umgesetzt wurde.“⁷ Im Sinn solcher

⁵ Vgl. H. J. POTTMEYER, Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II, in: DERS. u. a. (Hg), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 1986, S. 47—65, bes. 57—65.

⁶ Vgl. Schlußdokument, in: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. KASPER, 1986, S. 19.

⁷ Ebda S. 33. Ähnlich J. RATZINGER: „Diese communio-Ekklesiologie ist das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vaticanums über die Kirche geworden, das Neue und zugleich ganz Ursprüngliche, das uns dieses Konzil schenken wollte.“ Die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums, in: IKaZ 15 (1986), S. 44.

Auslegung der Konzilslehre schreibt auch W. Kasper: „Es gibt für die Kirche nur einen einzigen Weg in die Zukunft: Den Weg, welchen das Konzil vorgezeichnet hat, die völlige Verwirklichung des Konzils und seiner *Communio*-Ekklesiologie.“⁸ Was beinhaltet diese Lehre von der Kirche als „*communio*“ näherhin?

1.2 *Die Kirche als Communio nach dem II. Vaticanum*⁹

„*Communio*“ besagt ganz allgemein Gemeinschaft, meint eine Verbundenheit von Personen, die miteinander in Beziehung stehen. In den Konzilstexten, in denen „*communio*“ rund hundertmal vorkommt, wird es in diesem allgemeinen Sinn als Gemeinschaft zwischen Menschen nur fünfmal gebraucht; sonst bezeichnet „*communio*“ immer von Gott stammende Beziehungsverhältnisse von zweifacher Art:

1. ein zwischen Gott und Menschen bestehendes Verhältnis: die Gemeinschaft mit Gott,
2. ein zwischen bestimmten Menschen bestehendes Verhältnis, die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander.

Diese beiden Beziehungsverhältnisse (Gemeinschaft mit Gott — Gemeinschaft der Gläubigen) stehen nicht einfach nebeneinander; die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander geht aus der frei geschenkten Gemeinschaft mit Gott hervor; alle zwischenmenschliche Gemeinschaft in der Kirche gründet in der Gemeinschaft der einzelnen Gläubigen mit Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist¹⁰.

Das Besondere dieser Gemeinschaft mit Gott und der Gemeinschaft der Gläubigen liegt darin, daß sie „vorgebildet, ermöglicht und getragen (ist) von der trinitarischen *communio*, sie ist letztlich . . . Teilhabe an der trinitarischen *communio* selbst“¹¹. Gott selbst ist *communio*, Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist, und es ist „das Geheimnis seines Willens“ durch seine Offenbarung, die sich „in Tat und Wort“ ereignet, die Menschen „in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV 2). Diese befreiende, heilschaffende Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, der als Gott-Mensch der Inbegriff, das bleibende Fundament und der unüberbietbare

⁸ W. KASPER, Kirche als *communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: F. KARDINAL KÖNIG (Hg), Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, 1986, S. 64.

⁹ Vgl. zu diesem Abschnitt: O. SAIER, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, 1973; H. ROSSI, Die Kirche als personale Gemeinschaft, 1976.

¹⁰ LG 1—8.

¹¹ W. KASPER, Kirche als *Communio*. Anm. 8, S. 276, unter Berufung auf LG 4 und UR 2.

Höhepunkt aller Gemeinschaft Gottes mit den Menschen ist, kann nur in dem vom Heiligen Geist geschenkten Glauben wahr- und angenommen werden. Diese „Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit“ (UR 15), die die Gläubigen mit dem Vater, dem Wort und dem Geist vereint, bezeichnet das Konzil als das Mittel, die gegenseitige Brüderlichkeit zu vertiefen (UR 7; vgl. LG 13). Die Kirche lebt aus der durch Jesus Christus im Heiligen Geist von oben geschenkten Gemeinschaft mit Gott, die welt- haft-geschichtlich vor allem durch Wort und Sakrament, vermittelt wird. Die „*communio sanctorum*“, die gemeinsame Anteilhabe an den Heilsgü- tern, die die Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott vermittelt, begründet letztlich die Kirche als „Gemeinschaft der Gläubigen“ als „Einheit in Ge- meinschaft und Dienstleistung“ (LG 4; AG 4). Die in diesen Aussagen angesprochenen verschiedenen Ebenen von „*communio*“ — im innergött- lichen, im gottmenschlichen und im zwischenmenschlichen Bereich — darf man weder vermischen noch trennen.

Communio bezeichnet im Blick auf die Kirche zum einen ihren trinita- rischen Ursprung und ihr geistlich-göttliche Geheimnis (Mysterium), ihre Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, zugleich aber auch ihre konkret geschichtliche, sichtbare Gestalt, die Beziehungen und Zuordnungen in- nerhalb des Volkes Gottes: die Verbundenheit zwischen den einzelnen Gläubigen (*communio fidelium*; UR 29), die zwischen den Ortskirchen (*communio ecclesiarum*; AG 38) und die der Bischöfe untereinander und mit dem Papst, bzw. der Priester zueinander und zu ihrem Bischof (*com- munio hierarchica*; LG 21; PO 7).

Die Lehre von der Kirche als „Gemeinschaft der Gläubigen“ korrigiert das paternalistisch-klerikale Kirchenverständnis als einer „Gemeinschaft von Ungleichen“ (NR 394); denn sie besagt, daß allen Unterscheidungen der Charismen und Dienste voraus „eine wahre Gleichheit (waltet) in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“ (LG 32). Diese prinzipielle Gleichstellung aller Gläubigen impli- ziert die aktive Teilnahme und Mitverantwortung aller und macht Schluß mit dem Konzept einer reinen Betreuungspastoral; denn die Funktion der zeichenhaften und instrumentellen Vermittlung des Heils gehört zur Kirche als ganzer¹². Amtsträger und Laien stehen sich nicht mehr als aktiv Handelnde und passiv Empfangende gegenüber; alle Getauften sind Sub- jekte und Träger der kirchlichen Sendung¹³.

¹² „Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es (das Volk Gottes) von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde (vgl. Mt 5, 13—16) in alle Welt gesandt“ (LG 9).

¹³ „Christus, der große Prophet, . . . erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlich- keit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in

Von besonderer Bedeutung ist die Lehre des Konzils von der „*communio ecclesiarum*“, der brüderlichen Gemeinschaft unter den Ortskirchen; denn sie bedeutet den Abschied von dem einseitig zentralistischen, auf Einheitlichkeit setzenden Kirchenverständnis des zweiten Jahrtausends und schafft Raum für eine legitime Vielfalt von Ortskirchen in der größeren Einheit des Glaubens, zugleich aber auch Raum für eine ökumenische Öffnung. Die Gesamtkirche entsteht weder durch den nachträglichen Entschluß der Teilkirchen, noch sind diese lediglich reine Verwaltungsbezirke der Gesamtkirche. Die Ortskirche mit ihrem Bischof und die Gesamtkirche mit dem Papst bilden, zwei Brennpunkten einer Elipse vergleichbar, eine Spannungseinheit, die ihren amtlichen Ausdruck in dem Bischofskollegium mit dem Papst findet. Die „*communio hierarchica*“ unterstreicht, daß die Kirche des lebendigen Gottes ein gegliedertes Ganze ist, das mit Autorität und Vollmacht ausgestattete Leitungsorgane besitzt.

2. Gottes Wort als Quelle, Inhalt und oberste Norm aller Glaubenswahrheit

2.1 *Die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes*

Das II. Vaticanum hat nicht nur das Kirchenverständnis, sondern auch das vom Mittelalter bis in unser Jahrhundert vorherrschende Offenbarungsverständnis vertieft¹⁴. Hatte man vorher Offenbarung primär als Vorgang der Belehrung verstanden, durch den Gott den Menschen sonst unzugängliche Wahrheiten über sich und seine Willensdekrete mitteilt (Vat. I), so bezeichnet „Offenbarung“ jetzt umfassend das geschichtliche Heilshandeln Gottes insgesamt und begreift es als Selbstmitteilung Gottes, weil Gott nicht nur Urheber, sondern auch Inhalt dieses Geschehens ist. Dieses Offenbarungsverständnis bringt so auf den Begriff, was der christliche Glaube als sein unverfügbares Fundament und als seinen zentralen Inhalt unbedingt bejaht: die Mitteilung Gottes selber zur neuen Lebensgemeinschaft mit den Menschen als Überwindung ihrer Unheilssituation, m. a. W. Gott teilt nicht nur irgendwelche Wahrheiten mit, sondern sich selbst und dies nicht lediglich im Sinn einer Selbsterschließung für unser menschliches Erkennen, sondern im Sinn einer Gewährung realer Teilhabe an seiner Lebensfülle und Heilswirklichkeit. Gott entäußert sich durch die Sendung

seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus, damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte ... so werden auch die Laien gültige Verkünder des Glaubens“ (LG 35).

¹⁴ J. SCHMITZ, *Offenbarung*, 1988, bes. S. 61–78; DERS., *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, 1985, S. 15–28.

seines Sohnes und seines Geistes in die Geschichte hinein, damit die Menschen „Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur“ (DV 2). Das vollzieht sich in einem kommunikativ-dialogischen Geschehen¹⁵, durch das Gottes Wort und Geist nach den Erstzeugen auch alle Glaubenden als Hörer und Vollbringer des Wortes und als Zeugen seiner heilschaffenden Kraft einbezieht. Wo ein Mensch „Wort Gottes“ in Jesus Christus durch den Heiligen Geist vernimmt und annimmt, nimmt er nicht nur Glaubenswahrheiten zur Kenntnis, sondern da geschieht personale Begegnung mit Gott, tritt der Mensch in die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott ein, die für den Menschen endgültiges Heil bedeutet. Die Offenbarung ist ihrem Inhalt nach also kein System von Sätzen, sondern das in Jesus Christus unüberbietbar geschehene und im Glauben des Menschen immer neu geschehende Ereignis der Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit und Heil des Menschen.

Dieses vertiefte Offenbarungsverständnis hat Folgen für das Verständnis der Überlieferung. Letztere ist nicht bloß „mündliche Überlieferung“, sondern die durch den Dienst der Kirche weitergehende Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, die auf Gemeinschaft mit den Menschen abzielt und sich dort realisiert, wo der Heilige Geist ihr Ankommen im Glauben der Menschen wirkt. Diesem zentralen Überlieferungsinhalt entsprechend bilden Kommunikation und Kommunion deren Grundgestalt: „Wie Gott sich mitteilt, um die Menschen in seine Gemeinschaft zu ziehen, werden die Apostel und ihre Gemeinden aufgrund der Gemeinschaft mit Gott zu einer Gemeinschaft untereinander, deren Glieder miteinander kommunizieren, in dem sie sich das Wort und den eucharistischen Leib des Herrn mitteilen.“¹⁶ Was von den Aposteln als Erstzeugen der Offenbarung durch Predigt, Lebenszeugnis und Einrichtungen überliefert wurde, „führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter“ (DV 8).

2.2 *Gottes Wort im Menschenwort*

Die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit und Heil des Menschen, dieses „Geheimnis der Weisheit Gottes“ bzw. „seines Willens“ (1 Kor 2, 6 f.; Eph 1, 9), wird den Menschen kund durch „Gottes Wort“¹⁷.

¹⁵ „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1, 15; 2 Tim 1, 17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33, 2; Jo 15, 14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3, 38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV 2).

¹⁶ H. J. POTTMEYER, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: HfTh Bd. 4, 1988, S. 141.

¹⁷ In der Heiligen Schrift wird „Wort Gottes“ für Unterschiedliches verwendet; es bezeichnet zum einen das unmittelbare schöpferische Wort Jahwes (Gen 1), öfter jedoch die prophetisch übermittelte Weisung Jahwes für Israel, sein Gerichts- und Rettungs-

Wort Gottes wird hier gebraucht zur Kennzeichnung der kognitiven Dimension, des aussagbaren Erkenntnisgehaltes der Offenbarung, als Prinzip der Glaubenserkenntnis. Dieses Wort Gottes vermittelt sich im geistgewirkten Zeugnis der von ihm Betroffenen, d. h., es wird jeweils Menschen anvertraut, damit sie es als Gotteswort im Menschenwort zur Sprache und zur Wirksamkeit bringen. „Auf vielfache und mannigfaltige Weise“ geschah das „einst durch Propheten“ im alten Bund; „am Ende der Tage“ durch Jesus Christus (vgl. Hebr 1, 1 f.). Und was sich in Jesu Wirken und Geschick durch das Wirken des Geistes als „Wort des Lebens“ erwiesen hat, wird nachösterlich zum Inhalt der apostolischen Verkündigung; sie ist gewissermaßen die nachösterliche Darstellung des Wortes Gottes, die mündlich und schriftlich weitergegeben wurde und zur „Glaubenshinterlassenschaft“ (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12. 14) der Kirche geworden ist. Als erfahrbare Größe ist „Wort Gottes“ eine komplexe Wirklichkeit, die Gott als Urheber der im menschlichen Wort ergehenden Mitteilung und den Offenbarungsempfänger als den von Gott in Dienst Genommenen und zur Verkündigung Berufenen einschließt. Die Glaubenserkenntnis findet ihr objektives Prinzip, das Wort Gottes, nur in den vermittelnden Objektivationen.

So hat die Kirche Gottes Wort immer nur im Menschenwort, das wiederum nur im Glauben (durch den Heiligen Geist) als Gotteswort angenommen werden kann. Die werthaftern menschlichen Äußerungen der Propheten und Apostel, auch die Jesu selbst, sind nicht einfachhin Gottes Wort, sondern vermitteln und repräsentieren es. So sagt der johanneische Jesus: „Das Wort, das ihr hört, ist nicht meines, sondern das Wort des Vaters, der mich gesandt hat“ (14, 24). Und Paulus bedankt sich bei den Thessalonischern ausdrücklich, daß sie seine Verkündigung nicht als Menschenwort aufgefaßt haben, sondern als das, was „es wahrhaft ist, das Wort Gottes“ (1 Thess 2, 13). Diese Unterscheidung zwischen dem „Wort Gottes“ und seinen medialen Objektivationen begegnet auch in der Einleitung der Offenbarungskonstitution¹⁸. Dort wird zunächst die herrschaftliche Stellung von „Gottes Wort“ über allem Reden und Tun der Heiligen Synode zum einen durch die Plazierung von „Dei Verbum“ am Textbeginn und zum andern durch die Darstellung der Kirche in der Doppelgeste des

wort; im NT die Verkündigung des irdischen Jesus (Jo 14, 24), aber auch Jesus selbst (Jo 1, 1–17), den wiederkommenden Christus (Off 19, 13), schließlich auch die apostolische Verkündigung (1 Thess 2, 13).

¹⁸ „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend, folgt die Heilige Synode den Worten des heiligen Johannes: ‚Wir künden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschien. Was wir gesehen und gehört haben, künden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt mit uns und unsere Gemeinschaft Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus‘ (1 Jo 1, 2–3).“

Hörens und Verkündens zum Ausdruck gebracht, wobei die Abfolge Hören und Verkünden aller Beachtung wert ist. Gottes Wort ist Quelle, Inhalt und oberste Norm aller Glaubenserkenntnis und -verkündigung. Nach dieser Hervorhebung des Wortes Gottes heißt es weiter, daß die Synode „den Worten des heiligen Johannes“ folgt, wobei aus dem ersten Johannesbrief zitiert wird. Diese Ausdrucksweise verwehrt eine undifferenzierte Gleichsetzung von Wort Gottes und Heiligen Schrift¹⁹. Die bildhafte Redewendung vom „Tisch des Wortes“ und vom „Tisch des Leibes Christi“ (vgl. DV 21) kann zum Verständnis hilfreich sein, sofern beide, die Heilige Schrift und die eucharistischen Gestalten (Brot und Wein) eine Realität darstellen, die in einer jeweils anderen mitgegeben ist: Wort Gottes im Menschenwort, Leib und Blut Christi in Brot und Wein; und beide Male wird das bewirkt durch die Kraft des Heiligen Geistes.

Für das Konzil ist die Heilige Schrift nicht die einzige Bezeugungsgestalt des Wortes Gottes; sie bildet vielmehr zusammen mit der heiligen Überlieferung „den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes“ (DV 10); durch beide vermittelt sich im menschlichen Zeugnis geschichtlich Gottes Wort, ohne mit diesen seinen Bezeugungsgestalten einfach identisch zu sein. Da Gott durch Schrift und Tradition „ohne Unterlaß im Gespräch“ mit der Kirche bleibt und sein Heiliger Geist sie in alle Wahrheit einführt (DV 8), ist Gottes Wort selbst das ursprüngliche und auch bleibende primäre Subjekt seiner Überlieferungsgeschichte und die Kirche nur deren ministeriales Subjekt²⁰.

3. Hören und Bezeugen des Wortes Gottes als kommunikativ-dialogisches Geschehen in der Kirche

3.1 *Die Praxis der Wahrheitsfindung*

Von Anfang an war die Kirche darum bemüht, das ihr normativ vorgegebene Wort Gottes in den vielfältigen Objektivationen seiner Überlieferung zu erfragen, zu vernehmen, zu verkünden, unversehrt zu bewahren und vor allem von bloß menschlicher Überlieferung zu unterscheiden. Das

¹⁹ Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß die heiligen Schriften nur „Menschenwort“ sind. Sie sind „Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurden“ (DV 9; 11); in ihnen kommt „Gottes Wort zu einzigartiger Darstellung und Kraftentfaltung“ (DV 17); sie „vermitteln das Wort Gottes selbst unwandelbar“ (DV 21); sie „enthalten das Wort Gottes und, weil inspiriert, sind sie wahrhaft Gottes Wort“ (DV 24). Zu der Differenzierung zwischen dem Wort Gottes und seinen medialen Objektivationen vgl. O. H. PESCH, Wort Gottes, in: HfTh Bd. 4, 1. Kp. § 5; G. HINTZEN, Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes, in: Cath 44 (1990) S. 1–25.

²⁰ H. J. POTTMEYER, Normen. Kriterien und Strukturen, S. 137.

geschah nicht immer konfliktfrei und friedlich; es gab von Anfang an auch Meinungsverschiedenheiten und Streit z. B. über die Taufe des Heiden Cornelius durch Petrus (Apg 11, 1–18) oder über die Notwendigkeit der Beschneidung (Apg 15, 1–30). Diese Konflikte wurden in der Form der Konsensfindung durch Dialog und Rezeption²¹ zu lösen versucht, wobei an dem Prozeß der Wahrnehmung und Unterscheidung des Wortes Gottes und dessen, was in der Kirche gelten soll, nach der Apostelgeschichte möglichst viele Glieder der Glaubensgemeinschaft einbezogen und in je eigener Weise beteiligt waren²². Bei dieser hermeneutischen und kritischen Aufgabe spielt eine wichtige Rolle auch der jeweilige Lebenskontext, der sich verändert und um den Evangeliums willen auch zu verändern ist. So tritt Paulus, wenn er die „Wahrheit des Evangeliums“ und „die Freiheit, die wir in Christus haben“, in den Gemeinden gefährdet sieht, den Judaisten, ja selbst dem Petrus entgegen (vgl. Gal 2, 4–16) mit dem Evangelium vom Heil allein aus Glaube und Gnade ohne die Werke des Gesetzes, weil das Evangelium nur dann frohe Botschaft bleibt, wenn es für die jeweiligen Hörer als Heil ausgelegt und verkündet wird und so als befreiend erfahren werden kann.

In der Anerkennung der verschiedenen Ostererfahrungen, der Rezeption der vier Evangelien, des Schriftkanons zeigt sich wie auch in den Synoden und Konzilien, daß in der alten Kirche die Glaubenswahrheit nicht einfach dekretiert, sondern durch Konsensfindung in der Glaubensgemeinschaft ermittelt und rezipiert wird. Zur Rolle, die dabei dem Konsens der Gläubigen zukam, bemerkt Yves Congar: „Wenn es eine Wahrheit gibt, die seit dem Altertum bis und mit dem II. Vaticanum ganz allgemein bekräftigt wird, so ist es die, daß der Glaube und die Überlieferung von der gesamten Kirche getragen werden, daß die Gesamtkirche ihr einziges adäquates Subjekt ist unter der Souveränität des Geistes, der ihr verheißen worden ist und ihr innewohnt: *„Ecclesia universalis non potest errare“*. . . Darum haben die Einmütigkeit, das Einvernehmen, der Consensus möglichst aller Beteiligten stets als ein Zeichen für das Walten des Heiligen Geistes und somit auch als Gewähr für die Wahrheit gegolten.“²³

Die Treue zum ursprünglichen Evangelium, die Bewahrung des apostolischen Erbes wurde durch zwei wichtige Vorgänge bewerkstelligt: Die

²¹ Rezeption bezeichnet hier den Prozeß, in dem eine Gemeinschaft sich eine Wahrheit oder einen Brauch zu eigen macht, die sie zwar nicht selbst gefunden bzw. sich nicht selbst gegeben hat, aber als ihrem Glauben entsprechend anerkennt und zu eigen macht.

²² Die junge Kirche hat sich ja als ein gegliedertes kommuniales Gebilde mit unterschiedlicher Kompetenz und Autorität von einzelnen und Gruppen verstanden.

²³ Y. CONGAR, Die Rezeption als ekklesiologische Realität, in: Concilium 8 (1972) S. 505.

Einsetzung von Gemeindeleitern in Amt und Vollmacht und deren gültige Herleitung von den Aposteln, die offiziell dafür zu sorgen haben, daß das Evangelium lebendig bleibt und nicht verfälscht wird (vgl. die Abschiedrede des Paulus Apg 20, 17–38); und durch die Sammlung authentischer Schriften (Schriftkanon). Wo es durch Häretiker zum Streit um die rechte Auslegung der Heiligen Schrift als Norm des Glaubens kam, wurde die Tradition der katholischen Kirche zum Maßstab rechter Auslegung gemacht. Im fünften Jahrhundert faße Vinzenz von Lerin die Praxis zur Feststellung der maßgeblichen kirchlichen Tradition in der Formel zusammen, die die große Bedeutung der Übereinstimmung der Glaubenden herausstellt: Maßgebliche Überlieferung der katholischen Kirche ist, „was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde“²⁴; d. h. der in der Geschichte der Kirche sich durchhaltende (was immer) und in der gegenwärtigen Kirche bestehende (was überall) Konsens (was von allen) in Sachen des Glaubens.

Aus verschiedenen Gründen hat sich seit dem 15. Jahrhundert und vor allem seit dem 19. Jahrhundert in der Kirche immer mehr die Tendenz durchgesetzt, ausschließlich dem kirchlichen Lehramt, und da vor allem dem Papst, die Kompetenz der Wahrheitsermittlung und -vermittlung zuzuweisen²⁵. Dann braucht es streng genommen keinen Dialog mehr in der Kirche; den Theologen bleibt lediglich die Aufgabe, zu zeigen, in welcher Weise die Lehre des Lehramtes in Schrift und Tradition enthalten ist; die Laien sind nur noch hörende Kirche, haben überhaupt nichts mehr zu sagen. Der Weg der Wahrheitsermittlung und -vermittlung ist eine Einbahnstraße von oben nach unten — ein Monolog.

Hinter diesem monologischen Konzept der Wahrheitsfindung und -bezeugung steht ein ganz bestimmtes Kirchenbild, das sich seit dem Ausgang des Mittelalter herausgebildet hat. Es knüpft an das biblische Bild vom Leib Christi und von Jesus Christus als dem Haupt an, der entscheidenden Instanz, von der alle Lebenströme ausgehen. Das Haupt wird auf Erden vom Papst als „Stellvertreter Christi“ repräsentiert; er ist damit letztlich auch die einzig wirkliche Ermittlungs- und Vermittlungsinstanz der Wahrheit. Die Kirche wird dialogunfähig; die Lehre wirkt so autoritär.

3.2 *Rückkehr zur dialogischen Wahrheitsfindung*

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Kirche auf den Weg dialogischer Wahrheitsfindung zurückgekehrt. Das ganze Volk Gottes ist

²⁴ VINZENZ II: CChr. SL 64, 149.

²⁵ Vgl. H. J. POTTMEYER, Rezeption und Gehorsam, in: W. BEINERT (Hg), Glaube als Zustimmung, QD 131, 1991, S. 51–91, bes. 58–66; W. BEINERT, Was gilt in der Kirche, in: DERS. (Hg), Katholischer Fundamentalismus, 1991, S. 15–51, bes. 20–33.

hörende Kirche und verkündende Kirche und als solches „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim 3, 15). Nach dem Konzil ist die ganze Kirche Träger beziehungsweise Bezeugungsinstanz der apostolischen Überlieferung in „Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten“ (DV 8). „Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde in alle Welt gesandt“ (LG 9). Dabei kommt der Gesamtheit der Gläubigen eine besondere Qualifikation zu; sie kann aufgrund des übernatürlichen Glaubenssinn im Glauben nicht irren, „wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“ (LG 12). Das Konzil stellt damit weder das kirchliche Lehramt allgemein, noch speziell das des Papstes in Frage, ordnet es jedoch der Kirche als „Volk Gottes“ (LG 9–17) dienend zu. Als besondere Bezeugungsinstanz ist ihm allein die Aufgabe anvertraut ist, „das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären“ (DV 10). Es „verkündet auf unfehlbare Weise die Lehre Christi“, wenn die am ordentlichen und außerordentlichen Lehramt Beteiligten übereinstimmend beziehungsweise der Papst als „Haupt des Bischofskollegiums“ und „oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen“ eine Glaubens- und Sittenlehre als für alle endgültig verpflichtend vortragen (LG 25).

Als weitere je eigene Bezeugungsinstanzen nennt das Konzil: Die Heiligen, denn in ihrem Leben „zeigt Gott den Menschen in lebendiger Weise seine Gegenwart und sein Antlitz . . . redet er selbst zu uns und gibt uns ein Zeichen seines Reiches“ (LG 50); ferner die Kirchenväter (DV 8. 23), die Vertreter der theologischen Wissenschaft, die Liturgien (DV 23) und die Laien, von denen es ausdrücklich heißt: „Christus . . . erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus . . . so werden auch die Laien gültige Verkünder des Glaubens“ (LG 35).

In der Kirche und für sie in Dienst genommen kennt das Konzil also verschiedene Träger und Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes, die eine je eigenständige und insofern auch unersetzbare Aufgabe haben und gerade deshalb einander zugeordnet sind. Dazu gehören vor allem die Heilige Schrift als das schriftgewordene apostolische Zeugnis; die sie auslegende kirchliche Tradition; beides Größen aus der Geschichte, die für den Konsens durch die Zeiten hindurch bürgen. Und unter den gegenwärtigen Bezeugungsinstanzen vor allem das kirchliche Lehramt, der Glaubenssinn der Glaubenden und die Theologen.

Alle diese Bezeugungsinstanzen sind einschließlich des kirchlichen Lehramtes²⁶ keine eigenmächtig über den Zeugnisinhalt verfügende, sondern dienende Überlieferungsträger, deren Kompetenz aus ihrer Bindung an das Wort Gottes erwächst; das heißt, sie gewinnen Kompetenz in dem Maße, wie sie selbst die Umkehr zu dem sich offenbarenden Gott vollziehen und ihnen durch den Heiligen Geist das entsprechende Hören und Verstehen des Wortes Gottes ermöglicht wird.

3.3 *Der Weg dialogischer Wahrheitsfindung*

Die Kirche, die als ganze sowohl hörende als auch verkündende Kirche ist, hat das Wort Gottes nicht als verfügbaren Besitz, sondern als kostbares Geschenk, das sie bewahren und je neu vergegenwärtigen muß. Bei dieser Ermittlung und Vermittlung des Wortes Gottes hat sie die Vorgaben (Schrift und Tradition) und die Struktur der Gemeinschaft (unterschiedliche Dienste und Charismen) und die damit gegebenen Möglichkeiten zu berücksichtigen. Das Konzil schreibt zur Wahrheitsfindung zudem vor: „Die Wahrheit muß aber auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, das heißt auf dem Weg der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen zueinander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen; an der einmal erkannten Wahrheit jedoch muß man mit personaler Zustimmung festhalten.“²⁷

Bleibt man der besseren Übersicht halber zunächst einmal bei den fünf wichtigsten Bezeugungsinstanzen (bei der Heiligen Schrift und der Tradition, die für den Konsens durch die Zeit hindurch bürgen, und als gegenwärtigen Bezeugungsinstanzen: dem Glaubenssinn der Gläubigen, dem Lehramt und den Theologen), dann ist zu bedenken, daß sie ihre je eigenständige und unersetzliche Funktion nur dann wirksam und kirchlich ausüben, wenn sie in kommunikativer Interaktion einander zugeordnet und miteinander verbunden bleiben. Dann muß die kirchliche Ordnung aber auch so gestalten sein, daß sich die aktive Trägerschaft aller Gläubigen, die

²⁶ „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichen Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem Schatz des Glaubens schöpft“ (LG 10).

²⁷ DH 3 (Erklärung über die Religionsfreiheit).

des Lehramtes und die der Theologen und deren Kommunikation und Interaktion untereinander entfalten und auswirken können²⁸.

Die *Heilige Schrift* ist als Sammlung der unter dem Einfluß des Heiligen Geistes geschriebenen Bücher des Alten wie des Neuen Testaments (DV 11) und als im Wandel der Geschichte gleichbleibende Text die für uns erste faßbare Bezeugungsgestalt des Wortes Gottes. Sie ist „höchste Richtschnur“ für die Lehre, den Gottesdienst und die Lebenspraxis der Kirche, „weil sie, von Gott eingegeben und ein für alle Male niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermittelt und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen“ läßt, weil der himmlische Vater in ihr seinen Kindern entgegenkommt und das Gespräch mit ihnen aufnimmt; alle anderen Bezeugungsinstanzen haben sich an ihr zu nähren und zu orientieren (DV 21–26). Da aber auch die Heilige Schrift Gottes Wort nur in der Brechung des Menschenwortes und damit in die menschlichen Kommunikationsformen einbezogen und der jeweiligen geschichtlichen Situation verhaftet ist, muß sorgfältig erforscht werden, was darin Gottes Wort für uns ist (DV 12). Da sie als Buch nicht vom Himmel gefallen, sondern Ergebnis des Überlieferungsprozeß der frühen Kirche, der in der Kanonbildung seinen Abschluß gefunden hat, entstanden ist, ist sie einzubeziehen in den gesamtkirchlichen Kommunikationsprozeß der Findung und Bezeugung des Wortes Gottes, an dem die anderen Bezeugungsinstanzen auf je eigene Weise beteiligt sind: Die Tradition legt die Heilige Schrift aus, die Theologie sucht mit einschlägigen wissenschaftlichen Methoden ihren Wahrheitsgehalt zu erfassen, das Lehramt deutet im Konfliktfall authentisch ihren Sinn und die Gläubigen bringen aufgrund geistlicher Erfahrung ihre heilbringende Lebensrelevanz zur Geltung. W. Beinert weist darauf hin, daß z. B. die Forderung der Armut im Evangelium lange Zeit keine Breitenwirkung hatte, bis der heilige Antonius und andere Mönchsväter sie ins Leben ihrer Zeit übertrugen und in Mönchsorden fruchtbar machten.

Auch die *Tradition*, die die Glaubenserfahrung der bisherigen Kirche mit dem Wort Gottes für die Gegenwart bewahrt, ist in den gesamtkirchlichen Prozeß der Wahrheitsfindung eingebunden: Sie ist auf die Schrift bezogen, die sie auslegt, und steht unter deren Norm. Aus diesem Grund muß sie sich immer wieder auch dem Urteil der gegenwärtigen Bezeugungsinstanzen stellen: Der theologischen Kritik, die auf die Scheidung der apostolisch-göttlichen von der bloß menschlicher Tradition bedacht ist, der

²⁸ Zum Folgenden vgl. H. J. POTTMEYER, Normen, Kriterien und Strukturen, S. 139–150; W. BEINERT, Das Finden und Verkünden der Wahrheit in der Gemeinschaft der Kirche, in: Cath 43 (1989) S. 1–30, bes. 24–29.

lehramtlichen Sprachregelung und der kritischen Beurteilung der Gläubigen heute, die die für heute bedeutungsvollen Gehalte eruiert oder vergessene Inhalte als für die Gegenwart bedeutsam wieder aufnimmt, etwa die *Communio-Ekklesiologie* der alten Kirche oder die Rolle der Frau in der Geschichte der frühen und mittelalterlichen Kirche.

Das *kirchliche Lehramt* hat kraft göttlichen Rechts die Aufgabe, den Glauben der Gesamtkirche zu bezeugen, treu auszulegen, zur Geltung zu bringen und durch authentische Interpretation den Gehalt des Wortes Gottes zu hüten und zu sichern und dadurch die Einheit der Kirche zu wahren. Wegen seiner gottgewollten Aufgabe haben seine Verlautbarungen einen Autoritätsvorsprung und eine je nach Art der Verlautbarung (z. B. unfehlbare oder lediglich authentische) und entsprechend deren Stellenwert für Lehre und Leben der Kirche abgestufte Verpflichtungskraft. Darum können ihm die dafür erforderlichen Kompetenzen den anderen Instanzen gegenüber nicht fehlen. Aber seine Autorität ist primär Zeugenautorität, Vergegenwärtigung und Vermittlung der inhaltlichen Autorität des sich heilhaft mitteilenden Gottes; sie kann über den Zeugnisinhalt nicht eigenmächtig verfügen und steht in einem organischen Zusammenhang mit der Verantwortung, die alle Gläubigen gegenüber dem Evangelium und dessen Überlieferung haben. Die Unterscheidung zwischen lehrender und hörender Kirche unterstellt keineswegs, daß die Inhaber des Lehramtes immer nur lehrende und die Gläubigen immer nur hörende Kirche sind; der richtige Sinn dieser Unterscheidung kann nur sein, daß nicht jeder Gläubige offiziell und verbindlich für die Kirche sprechen und entscheiden kann, denn das ist der Auftrag der Träger des Lehramtes. Gleichwohl ist auch das kirchliche Lehramt in den Glauben der Kirche und den gesamtkirchlichen Wahrheitsfindungsprozeß eingebunden, nur eine Bezeugungsinstanz (allerdings mit besonderer Kompetenz) neben anderen, die es nicht ausschalten kann. Es ist auch selbst zunächst einmal hörende Kirche, steht unter dem geschriebenen und überlieferten Wort Gottes, darf Schrift nur auslegen und nichts anderes lehren, als was überliefert ist (DV 10), ist also in seinen Verlautbarungen auf den diachronen und synchronen Konsens der Kirche verwiesen, den es bezeugen und zur Geltung bringen soll. Dabei kann es des theologischen Sachverstandes nicht entbehren, auf die Anregungen der Gläubigen, von denen im Verlauf der Kirchengeschichte wichtige und fruchtbare Impulse ausgegangen sind, nicht verzichten und ist auf die Aufnahme seiner Verlautbarungen durch sie angewiesen. Die Einbeziehung der Theologen und auch der Gläubigen, die ja auch das Konzil empfiehlt²⁹, ist Ausdruck von Sachverstand und Weisheit. Zudem stehen

²⁹ „Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen

doch auch die Inhaber des Lehramtes unter den Bedingungen des Menschlichen, auch des „allzu Menschlichen“. Bezüglich des Jurisdiktionsprimates des Papstes schließlich dürfte wohl der Provierstein einer Communo-Ekklesiologie der sein, ob er als notwendiges, die Einheit wahrendes Hilfsmittel in außerordentlichen Situationen verstanden, oder zum normalen kirchlichen Leitungsstil verkehrt wird.

Die *Theologen* haben die Aufgabe, methodisch und sachgerecht zu prüfen, ob und wie die vorgetragene Glaubenslehre mit der Schrift und der bisherigen Lehrtradition der Kirche übereinstimmt und aufgrund ihres historischen Wissens und ihrer systematischen Reflexion den Glaubensinhalt sach- und zeitgerecht darzulegen. Da sie ihr Material in Schrift und Tradition, in den Verlautbarungen des Lehramtes und dem Glaubenssinn der Gläubigen finden, sind auch sie an die Kommunikation mit allen anderen Bezeugungsinstanzen verwiesen.

Das *Volk Gottes* erkennt durch seinen *Glaubenssinn* die Heilswahrheit und bekennt sie durch sein Leben. Auch der Glaubenssinn der Gläubigen ist an die anderen Bezeugungsgestalten und -instanzen in der Kirche rückgebunden, sofern er die Heilswahrheit erkennt und bekennt, die in der Schrift enthalten, durch die Tradition geprägt, durch das Lehramt verbindlich ausgelegt und durch die Theologie kritisch geklärt ist. Da es bei der Wahrheit des Glaubens immer um das Heil konkreter Menschen geht, muß die Glaubenswahrheit zeitbezogen ausgelegt und bezeugt werden. Dazu verweist das Konzil auf die „Zeichen der Zeit“, zu deren Deutung vor allen die Gläubigen einen kreativen und wichtigen Beitrag leisten, weil sie meist existentieller von den Ereignissen, Wünschen und Bedürfnissen der Zeit betroffen sind (vgl. GS 11). Durch den Glaubenssinn der Gläubigen (z. B. der Eltern und Erzieher) wird vor allem der Glaube an die nächste Generation weitergegeben. Am deutlichsten veranschaulicht die Geschichte der Heiligen den Beitrag des Glaubenssinnes der Gläubigen im gesamtkirchlichen Prozeß des Vernehmens und Bezeugens des Wortes Gottes.

Damit sind jetzt nur ein paar Hinweise auf die wichtigsten Bezeugungsgestalten und -instanzen und deren Zuordnung im kommunikativ-dialogischen gesamtkirchlichen Prozeß der Auffindung und Bezeugung des Wortes Gottes gegeben. Angesichts der in letzter Zeit immer gefährlicher werdende Kluft zwischen Kirchenleitung und Kirchenbasis formuliert W. Beinert³⁰ zwei ernstzunehmende Fragen: „Nehmen die einzelnen eben genann-

vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen“ (LG 37).

³⁰ Vgl. Das Finden und Verkünden, S. 27 f.

ten Bezeugungsinstanzen in der Kirche sich als eigene, aber vom innersten Wesen her aufeinander zugeordnete Elemente des einem dialogischen Kommunikationsprozesses wahr, die in ihn nicht identische, aber zueinander gehörige Glaubenserkenntnis und -erfahrung einströmen lassen?“ Und: Trägt die Kirchenleitung der Einsicht Rechnung, daß unter den gegenwärtigen Bedingungen „alle Glieder einer Gemeinschaft in die Entscheidungs- und Erkenntnisprozesse einzubeziehen sind, wenn das Wohl aller gemehrt werden soll“? Im Interesse der Kirche kann man im Blick auf den Prozeß des Vernehmens und Bezeugens des Wortes Gottes in der Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Fundament der Wahrheit ist, nur eines wünschen und dazu beitragen, daß die Kirche, der ein Zweites Vatikanisches Konzil von Gott geschenkt wurde, wirklich die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils wird.

Die Situation der Predigthörer

Eine Hinführung zum Thema „Stundengebet und Predigt“

In der homiletischen Literatur der Gegenwart ist oft von Kommunikation die Rede¹. Es heißt da, man müsse „kommunikativ“ predigen², wichtig sei schon für die Predigtvorbereitung, die Eigenart der Kommunikation zwischen dem Prediger und seinen Hörern zu beachten³. Solche Kommunikation könne leicht gestört und behindert sein. Damit sie in der rechten Weise zustandekomme, müsse der Prediger sich alledem zuwenden, was den Hörer selbst bewegt: seinen Fragen, Nöten und Hoffnungen, auch dem möglichen Widerspruch gegen das, was der Prediger ihm sagen möchte⁴. In vielerlei Abwandlungen wird über diese Zuwendung zu den Hörern gesprochen. Da heißt es, man müsse ihre „aktuelle Lebenswirklichkeit“ beachten⁵, ihre „aktuelle Erfahrung“⁶. Häufig taucht in diesem Zusammenhang das Wort „Situation“ auf⁷. Zuweilen wird dieses Wort nur andeutungsweise erklärt. Etwa, wenn von „aktueller Lebenssituation“ die Rede ist oder wenn (kurz darauf als gleichwertiger Ausdruck) die „gegenwärtige Lebenswirklichkeit“ angesprochen wird⁸. Bei einem anderen Autor wird die Situation, um die es geht, als „konkret“ bezeichnet⁹. Oder es ist von „Lebens- und Verstehenssituation“ die Rede¹⁰.

¹ E. LANGE, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: DERS., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, hrsg. R. SCHOLZ, München 1982, 11 ff. M. JOSUTTIS, Verkündigung als kommunikatives und kreatorisches Geschehen, in: DERS., Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien, München 1985, 29–46. (Hrsg.) G. SCHÜEPP, Handbuch zur Predigt, Zürich 1982, 23 ff.; 36 ff.; 77 ff. (Hrsg.) K.-FR. DAIBER u. a., Predigen und Hören, Bd. 2: Kommunikation zwischen Predigern und Hörern, München 1983. W. GRÄB, Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht, Gütersloh 1988, 168 ff.

² A. WALLNER, Werkbuch Predigt. Im Dialog mit der Gemeinde, Graz 1989, 158.

³ R. ZERFASS, Predigt im Prozeß Gemeinde, in: (Hrsg.) DERS., Mit der Gemeinde predigen. Beispiele — Berichte — Überlegungen, Gütersloh 1982, 41.

⁴ E. LANGE, Zur Aufgabe christlicher Rede, in: Predigen als Beruf, 37 f.; 58.

⁵ SCHÜEPP, Handbuch zur Predigt, 14.

⁶ A. a. O., 111.

⁷ Ebd.

⁸ A. a. O., 112.

⁹ G. OTTO, Predigt als rhetorische Aufgabe. Homiletische Perspektiven, Neukirchen — Vluyn, 1987, 16.

¹⁰ Handbuch zur Predigt, 248.

Es kann auch sein, daß zwischen einem Allgemeinen, einem Besonderen und einem Singulären der Situation unterschieden wird. So, wenn die homiletische Großwetterlage, die Situation der Gemeinde vor Ort und die persönliche Situation des Predigers hervorgehoben werden¹¹. Das kann dann noch so abgewandelt werden, daß „Situation“ nur die „homiletische Großwetterlage“ bezeichnen soll, während das Besondere und das Singuläre der Situation einen anderen Namen erhalten. Dies geschieht bei R. Zerfaß. Seine Überlegungen sind erwähnenswert, weil er sich bemüht, die Abstrakta zu verdeutlichen: 1. Homiletische Großwetterlage = „heutiges Lebensgefühl, wie es sich zum Beispiel in der Literatur oder in den Medien artikuliert“. 2. Gemeinde = „Ensemble der örtlichen Bewußtseinslage, der vor Ort gewachsenen Frömmigkeitsstile und Glaubenstraditionen“. 3. Ich des Predigers = Das Ich „mit seiner akuten derzeitigen Motivationslage, seinen lebensgeschichtlich gewachsenen Zugängen oder Vorbehalten gegenüber dem (Predigt-)Thema“¹².

Etwas ausführlicher sind nun noch zwei Darlegungen über die Situation des Predigthörers zu behandeln, in denen besonders deutlich erkannt ist, daß die nähere Bestimmung des hier gebrauchten Situationsbegriffes wichtig ist.

Zunächst die Bestimmung der „homiletischen Situation“ bei A. Wallner¹³. Auch bei ihm finden sich allgemein umschreibende Aussagen. Es handle sich um die „konkrete geschichtliche Situation“¹⁴. Jedoch ist das nicht alles. Wallner geht von der exegetischen Erkenntnis aus, daß die biblischen Texte nie geschichtslos sind. Die regelmäßig wiederkehrende Situation einer biblischen Gemeinde, in die hinein ein Text gesprochen wird, bestimmt ihre literarische Gattung. Diese (Teil-)Situation ist der „Sitz im Leben“, der seinerseits „in einen größeren Rahmen der sozio-kulturellen Umwelt“ eingebettet ist¹⁵. Schließlich ist für die Worte Jesu und der Apostel natürlich deren ursprüngliche Intention zu beachten, für die Worte Jesu also das Wort, das im Jüngerkreis gesprochen war.

Von diesen Unterscheidungen aus ergibt sich die folgende Strukturierung der „homiletischen Situation“. Erstens das dem Prediger und Hörer gemeinsame „sozio-kulturelle Umfeld als ‚homiletische Großwetterlage‘“. Zweitens gemeinsame „Erfahrungen in der ‚Gemeinde vor Ort‘“. Drittens „Erfahrungen in der Sprechsituation der Predigt im liturgisch-gottesdienst-

¹¹ LANGE, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, 38.

¹² ZERFASS, Predigt im Prozeß Gemeinde, 41. — LANGE, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, 32.

¹³ WALLNER, Werkbuch Predigt, 84.

¹⁴ A. a. O., 142.

¹⁵ A. a. O., 82.

lichen Kontext¹⁶. Wichtig ist, daß Wallner die „Sprechsituation der Predigt“ als wesentliches Moment der homiletischen Situation erkannt hat. Freilich werden wir zu fragen haben, ob er seine eigene Erkenntnis genügend auwertet. Aus „Erfahrungen in der Sprechsituation“ nennt er Äußerlichkeiten wie „Auswirkungen des Wetters am Sonntagmorgen, ferner „Erfahrungen emotionaler Spannung in der Gottesdienstgemeinde . . ., Erfahrung christlichen Brauchtums bis zu den Erfahrungen der Glaubenssymbole der liturgischen Feier“¹⁷.

Warum spricht Wallner hier nicht einfach davon, daß die Predigt Teil der Eucharistiefeier ist? Darauf werden wir zurückkommen müssen. Jedoch soll dieser Mangel nicht verdecken, daß er die Bedeutung des — wie er sich ausdrückt — „liturgisch gottesdienstlichen Kontextes“ für die Bestimmung der Predigtsituation herausstellt. Eben dieser Kontext ist — so möchte ich hinzufügen — die regelmäßig wiederkehrende Situation, sie ist das, was man analog zu exegetischen Aussagen als „Sitz im Leben“ zu bezeichnen hat.

H. Arens hat wie Wallner erkannt, daß unvermeidlich ist, über die Eigenart der Hörer-Situation als solche nachzudenken, wo diese doch eine so entscheidende Rolle für das „kommunikative“ Predigen spielt. Er „qualifiziert“ die Predigt als „Rede in der gottesdienstlichen Feier“¹⁸. An erster Stelle ist hier natürlich die Eucharistie gemeint¹⁹. An Arens ist ebenso wie an Wallner die Frage zu richten, ob er die Bedeutung des Zusammenhanges von Predigt und Gottesdienst in ausreichender Form ausgearbeitet hat.

Arens hat im Vergleich mit anderen Homileten noch ein zweites Verdienst bei der Beschreibung der Predigtsituation. Mit großer Eindringlichkeit legt er dar, daß objektive Fakten und Geschehnisse für sich allein betrachtet noch nicht Situation sind. Sie werden es erst dadurch, daß ein Mensch von ihnen betroffen und mit ihnen befaßt ist. Er rührt hier an das, was Fr. Rotter in seinen philosophischen Darlegungen zum Situationsbegriff die „Jemeinigkeit im Situationsbewußtsein“ nennt²⁰.

Arens geht zunächst von der Tatsache aus, daß der Prediger in anderen gesellschaftlichen Verhältnissen lebt als viele seiner Hörer. Der Priester, so führt er aus, lebe „in einem Sekundärbereich“. Er kenne nicht die Sorgen

¹⁶ A. a. O., 84.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ H. ARENS, Die Predigt als Lernprozeß, München 1972, 67 ff.

¹⁹ A. a. O., 67.

²⁰ FR. ROTTER, Die Gabe unseres Daseins. Das Problem der Existenzphilosophie im Blickfeld der „immerwährenden Philosophie“, Mainz 1962, 94. Vgl. J.-P. SARTRE, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg, 1970, 690 ff.

des Familienvaters (aus eigener freud- und leidvoller Erfahrung), er brauche nicht am Fließband zu arbeiten. Und dann: Wenn er mit den Leuten spricht, sagen sie ihm noch lange nicht, was sie zutiefst bewegt, was vielleicht sie an Sünden bedrückt. „Sie sagen nicht, was sie wirklich denken, sondern was er gerne hören möchte“²¹.

Allgemeine Nachrichten seien nicht in erster Linie wichtig. „Bedeutsam werden diese Faktoren und damit erst zur Situation, wenn der Mensch davon betroffen ist, wenn er auf diese Dinge reagiert. Erst das ist die wirkliche Situation, denn der Mensch gehört als ein Teil selbst dazu“²². Arens spricht hier die (philosophische) Grundeinsicht von dem aus, was Situation in einem strengeren Sinne ist, nämlich „Wirkraum der Freiheit“²³. Und er wendet seine Erkenntnis in eindringlicher Weise auf die Frage nach der Predigtsituation an.

„Homiletisch bedeutsam wird darum die Situation, wenn etwa der Mensch darunter leidet, daß er arm ist, wenn er die Wohnverhältnisse im Wohnblock als unmenschlich empfindet, wenn er erschüttert ist vom Tod von vierzig Kindern, wenn er um seine Existenz bangen muß, weil eine Währungs- und Wirtschaftskrise seinen Arbeitsplatz gefährdet, wenn er nach dem Sinn von Kriegen und Katastrophen fragt, wenn er angesichts technischer Leistungen wie der Mondfahrt zu staunen beginnt oder am Sinn solcher kostspieligen Unternehmungen zweifelt, wenn er sich bei freudigen Ereignissen freut, kurz: Wenn er von den Fakten der Situation betroffen und darum engagiert ist, wenn er die Situation nicht nur unbeteiligt aus dem Zuschauersessel des Welttheaters betrachtet, sondern sich als Teil dieser Situation erkennt und empfindet“²⁴.

Arens hat völlig recht, wenn er den Zusammenhang von Objektivem und Subjektivem in der Situation unterstreicht. Wenn der Prediger den Hörer als freien Menschen anspricht und dabei die Situation des Hörers zur Sprache kommen soll, dann ist diese Situation gemeint, wie sie mit der Freiheit jedes einzelnen Hörers ein Ganzes bildet, nie und nimmer als bloß objektive Lage, die erst nachträglich auf die Subjektivität bezogen würde. Immer geht es je um meine Freude, meine Angst, meine Hoffnung, oder auch unsere Freude, aber nie einfach um Zeitungsnachrichten oder um Nachrichten aus der Gemeinde. Und auch darin hat Arens recht: daß der einzelne Hörer, wenn er mit dem Prediger ins Gespräch kommt, vielleicht noch gar nicht über ein Tiefstes spricht: wie er vor dem Herrgott selber steht.

²¹ ARENS, a. a. O., 88.

²² A. a. O., 89.

²³ ROTTER, a. a. O., 59.

²⁴ ARENS, a. a. O.

Wallner und Arens zeigen, daß die Situation des Hörers der Predigt in wichtiger Weise dadurch qualifiziert wird, daß die Predigt einer liturgischen Feier eingeordnet ist. Das heißt näherhin für die sonn- und festtägliche Predigt: Sie ist der Eucharistiefeier eingeordnet. Über den Zusammenhang zwischen Predigt und Eucharistiefeier handelt ein ausführlicher Aufsatz von D. Wiederkehr²⁵. Er versteht beide als „komplementäre Gestalten kirchlicher Verkündigung“. Er sieht als Aufgabe, ein ausgewogenes Verhältnis beider Weisen der Verkündigung zu erreichen²⁶. Die Liturgie dürfe nicht die Predigt absorbieren²⁷, und die Predigt dürfe nicht „den Stellenwert der Eucharistie . . . reduzieren“²⁸.

Für unseren Zusammenhang, das heißt für die Betrachtung dessen, was als „Situation“ der Predigthörer zu verstehen sei, sind folgende von Wiederkehr ausgeführten Punkte bedeutsam. Nicht nur die Predigt, sondern auch die Liturgie verkündet die Heilstaten Gottes. Sie ist eine eigene „Gestalt“ dieser Verkündigung. Es ist eine Verkündigung, in der auch die Geschichte der Gemeinde und des einzelnen in ihr gemeint sind. Die Heilsgeschichte setzt sich in der Geschichte der universalen Kirche fort. Einbezogen in sie ist die Geschichte der Gemeinde. Freilich versteht die Gemeinde nicht ohne alle Hilfe diesen Zusammenhang zwischen der eigenen Geschichte und der Geschichte der wunderbaren Taten Gottes an seinem Volke. Die Predigt soll solche Hilfe leisten. Sie soll den geheimen, aber wirklich bestehenden Zusammenhang zwischen Heilsgeschichte und Geschichte der Ortsgemeinde und des einzelnen „auslegen“, verdeutlichen, aktualisieren²⁹. Denn die alltägliche glaubens- und lebensgeschichtliche Situation der Gemeinde ist von sich aus nicht durchsichtig auf die sie umgreifende und in ihr sich zutragende große Geschichte Gottes mit der Welt hin³⁰. Die nüchterne Argumentationsweise, die dem Prediger als Kind unserer Zeit naheliegt, kann durch die Gedanken und die oft so wunderbare Ausdrucksweise der Liturgie an Reichtum und Glanz gewinnen³¹.

Hier ist an Wiederkehr die Frage zu richten, ob die Bereicherung der Predigt durch die „Liturgie“ nicht konkreter beschrieben werden sollte. Ob er hier nicht einen Ansatz nennt, der entfaltet werden muß. Hier sind auch

²⁵ D. WIEDERKEHR, Predigt und Eucharistiefeier: Komplementäre Gestalten kirchlicher Verkündigung, in SCHÜEPP, Handbuch zur Predigt, 247—268.

²⁶ A. a. O., 249.

²⁷ A. a. O., 250 ff.

²⁸ A. a. O., 253.

²⁹ A. a. O., 261.

³⁰ A. a. O., 264.

³¹ A. a. O., 262.

Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen! Wiederkehr will die eucharistische Verkündigung und die Verkündigung der Predigt als gegenseitig komplementär betrachten. Sie sind aber nicht in der Weise komplementär wie zwei ineinander passende Schalen, das heißt bloß äußerlich. Vielmehr dient die Predigt der Eucharistiefeier. Wie aber ist (umgekehrt) die Zuordnung der Eucharistiefeier zur Predigt zu bestimmen? Diese Frage wird uns im folgenden noch beschäftigen.

Was ist das Resultat unseres Überblickes? Erstens die nachdrückliche Zusammenbindung des Kommunikationsproblems der Predigt mit dem Bemühen, die Situation der Hörer in den Blick zu nehmen. Dieses Ergebnis wird noch vertieft und unterstrichen, wenn man ergänzend die Empfehlungen beachtet, einen Dialog mit den Hörern der Predigt — sei es mit einzelnen oder mit Gruppen, sei es vor, sei es nach der Predigt — zu suchen³². Zweitens ergibt sich aber, daß nicht eindeutig ist, was näherhin unter der Situation der Hörer zu verstehen ist, wie sie in der Predigt angesprochen wird. Die Frage ist, ob die Abweichungen in der Bestimmung der sogenannten „homiletischen Situation“ unwichtig sind oder ob sie für die Predigtvorbereitung verschiedene von einander abweichende Wege nahelegen oder voraussetzen. Woran also soll Maß genommen werden, woran soll man sich halten, wenn gefragt wird, was denn nun hauptsächlich als die „Situation des Hörers der Predigt“ zu verstehen sei? Die Antwort kann nur lauten, wie sie immer heißt, wenn nach dem Maß einer Sache gefragt ist: Maß zu nehmen ist am Begriff, am Wesen des Geschehens, um das es geht. Es ist zu fragen, was denn die Predigt sein soll, das heißt, was sie in theologischer Sicht in Wahrheit ist.

I. Die Hauptsache der Predigt

An erster Stelle sind hier die Aussagen der Theologie über den heilschaften Charakter der Predigt zu nennen. Die Dogmatik sagt nicht oder wenigstens nicht an erster Stelle, daß in der Predigt ein Text erklärt werden soll, sondern daß Gottes Wort verkündigt wird³³. Papst Paul VI. hat in seiner Enzyklika „*Evangelii Nuntiandi*“ aus dem Jahre 1975 dargelegt, wie der Heilige Geist „in jedem Verkünder handelt, der sich von ihm ergreifen und führen läßt; er legt ihm die Worte in den Mund, die er allein niemals finden

³² FR. KAMPHAUS, *Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten*, Mainz 1968, 348. ZERFASS, *Predigt im Prozeß Gemeinde*, 44. WALLNER, *Werkbuch Predigt*, 160.

³³ Vaticanum II., *Presbyterorum Ordinis*, n. 4 (1) und 13 (2). A. GÜNRHÖR OSB, *Die Predigt. Theoretisch und praktisch theologische Wegweisung*, Freiburg 1963, 15 f.; 25.

könnte, und disponiert zugleich die Seele des Hörers, daß er offen sei und die Frohbotschaft und das ausgerufene Gottesreich annimmt³⁴.

Zweitens. Wenn das Wort Gottes einen Menschen trifft, so kann das nicht anders geschehen, als daß der Mensch aufgerufen wird, sich für Gott und Christus zu entscheiden. Das heißt natürlich nicht, daß der Kairos, die Stunde solcher Entscheidung immer ganz unverhüllt wäre. Vielmehr ist die Predigt, durch die hindurch Gott sprechen will, zugleich Verhüllung solchen Sprechens, wie eine Einbettung ins Alltägliche. Trotzdem bleibt der Anspruch, daß in der rechten Predigt Gottes Wort erklingt und in die Entscheidung für ihn, in die Nachfolge Christi ruft. Dies nun geschieht, indem eben dieses göttliche Wort dem Menschen klarmacht, wie es um ihn steht: Daß er von sich aus Sünder ist und nur durch Gnade gerettet werden kann. Das ist Aufdeckung der Grundsituation, in der wir Menschen uns vor Gott befinden. Wir sind arme Sünder, Gott aber bietet uns das Heil in Christus an. Er will uns helfen, mit seiner Gnade seinen Willen zu erfüllen. Dies ist die Grundsituation des Hörers der Predigt³⁵.

Drittens. In der Predigt will Christus sich an jeden Hörer wenden, ihn selber ansprechen: zunächst den Prediger³⁶, dann auch jeden aus der Gemeinde und die Gemeinde im ganzen. Denn nur im persönlichen Getroffensein von diesem Wort gedeiht die Frucht der Predigt: das Ja zum Evangelium, die Bekehrung und Besserung des Lebens, die Ermutigung für den eigenen Weg zum Heil.

Hier im entscheidenden und allein wesentlichen Mittelpunkt ist die „Situation“ etwas ganz Persönliches. Es ist ganz und gar je meine Situation, in die hinein Christus spricht, in der er mich ruft. Natürlich behält die Situation noch ihre allgemeine Struktur, daß „ich“ entweder tief in Sünden versunken oder schon auf dem Weg der Buße und Besserung und der Nachfolge Christi bin. Und sie behält auch ihr Besonderes: „meine“ beruflichen Schwierigkeiten oder Erfolge, meine Situation in der Familie oder außerhalb von ihr, das Besondere der Gemeinde, die vielleicht eifrig ist, vielleicht auch nachlässig. Aber in der Predigt, wenn „ich“ selber das Wort annehme, da ist doch mein eigenes Herz getroffen mit all seinen persönlichen Hoffnungen und Ängsten, mit seiner Freude, seinem Leid, seiner Bereitschaft zu verzeihen und vielleicht seiner Verhärtung im Bösen, im Haß.

³⁴ PAUL VI., *Evangelii Nuntiandi*, n. 75.

³⁵ Die Reformatoren haben großen Wert darauf gelegt, die genannten Zusammenhänge zu betonen. Sie sind aber keineswegs nur reformatorische Theologie. Vgl. *Evangelii Nuntiandi*, n. 27.

³⁶ *Presbyterorum Ordinis*, n. 13.

II. Die Aufgabe der Predigtmeditation

Versuchen wir, im einzelnen herauszuheben, was das Ergebnis unserer bisherigen Überlegungen ist.

Sicher ist eine wichtige Aufgabe des Predigers, die Kommunikation mit seinen Hörern dadurch zu erleichtern (oder überhaupt zu ermöglichen), daß er auf ihre konkrete Lebenssituation eingeht. Jedoch ist noch nicht Predigt, wenn er diese Situation durch Aussagen der Predigtperikope klärt und daraus Mahnungen und Ermunterungen ableitet. Vielmehr dient dies dem Wesentlichen und Hauptsächlichen: Daß Gottes Wort selber den Hörer im Herzen trifft, und er darauf zu antworten beginnt³⁷. So sehr dies Gnadengeschehen ist, und also unmittelbar zwischen Christus und den Hörern stattfindet, so sehr hat doch auch der Prediger hierbei eine Aufgabe. Ja, es ist die eigentliche und wesentliche Aufgabe der Predigt. Der Prediger selber hat in der Vorbereitung der Predigt darum gerungen, daß *ihn* Christus anspreche, er hat nach *seinem* „pro me“ gesucht. Er ist den Hörern darin vorangegangen, sich vom Wort Gottes anreden, treffen zu lassen, und *er* hat bereits versucht, *seine* Antwort zu geben.

Wenn die Gemeinde sich um die Kanzel versammelt, so erwartet und erhofft sie von ihrem Hirten, von ihrem Seelsorger, daß er ihr hilft, die Stimme Christi zu hören.

Wenn der Prediger bei der Vorbereitung seiner Predigt sich müht, für sich selber, für seinen eigenen christlichen Lebens- und Glaubensweg, das Wort Christi zu vernehmen, so ist das nichts anderes als das, was wir herkömmlicherweise als Meditation oder Kontemplation bezeichnen. Die Tradition hat unmißverständlich erklärt, Aufgabe der Evangelisation und insbesondere der Predigt sei: *contemplata aliis tradere*, das, was zuerst vom Prediger selbst im Herzen erwogen wurde, anderen weiterzugeben, ihnen zu helfen, daß sie daran Anteil gewinnen³⁸. Die Konzilsväter haben sich dieses Wort ohne Abstriche zu eigen gemacht und der Gegenwart einzuprägen versucht³⁹.

Hierbei müssen wir den Zusammenhang zwischen der persönlichen Antwort des Predigers auf das Wort Gottes und der Antwort der Gemeinde noch etwas betrachten. Wir haben gesehen, daß zunächst der Prediger auf

³⁷ So wie die Kirche es „immer nötig hat, selbst evangelisiert zu werden, wenn sie ihre Lebendigkeit, ihren Schwung und ihre Stärke bewahren will, um das Evangelium zu verkünden“, so muß jeder Prediger zuerst selbst auf die Botschaft hören. Vgl. *Evangelii Nuntiandi*, n. 15. — Mit der Kirche stellt sich der Prediger selbst unter das Evangelium: *Presbyterorum Ordinis*, 13 (2).

³⁸ Thomas v. AQUIN, S. th., II—II, 188, 6.

³⁹ *Presbyterorum Ordinis*, n. 13.

das Wort Gottes (kontemplativ) zu *antworten* versucht, daß daraus sein *Anliegen* erwächst, der Gemeinde zu helfen, auf ihre Weise zu antworten, und daß die Gemeinde mit der *Erwartung* zur Predigt kommt, diese werde ihr eine solche Antwort möglich machen, oder — wenn sie bereits gegeben wurde — sie zu befestigen und zu vertiefen.

Wenn der Prediger sich auf die Predigt vorbereitet, so besteht also von vornherein eine Ausrichtung seines eigenen Meditierens auf die geistliche Antwort der Hörer auf das Evangelium. *Sein* Antworten ist von vornherein nicht nur sein Antworten, sondern ist immer schon daran, sich auszuweiten. In der Kirche wird seit eh und je solches Antworten geübt, das zugleich ganz persönlich und doch auch Antwort der Gemeinde, Antwort der Kirche ist. Es geschieht im liturgischen Beten — in allem liturgischen Beten; auf eine besonders eindrucksvolle Weise im Stundengebet und hier in den Psalmen, Hymnen und den Orationen.

Es mag sein, daß man recht oberflächliche Antworten erhält, wenn man die Kirchenbesucher nach ihren Predigterwartungen fragt. Das heißt aber noch nicht, daß tiefere Erwartungen gänzlich fehlen würden. Vielmehr ist es doch so, daß Wesentliches sich zunächst hinter eher Alltäglichem versteckt. Es ist dann wie ein zaghafte Hoffen, daß eben doch das Tiefere angesprochen und zum Leben geweckt werde. Aufgabe der Predigt ist sicher auch, solches Tiefere, dem Wesentlichen des Geschehens Nähere, ans Licht zu heben und es zu stärken. Die Kirchenbesucher haben geradezu ein Recht darauf, in ihren Erwartungen nicht zu vordergründig verstanden zu werden⁴⁰. Das, was die Kirchgänger begehren, mag uns „in der sogenannten Wirklichkeit noch so schläfrig, noch so bürgerlich, noch so gewöhnlich vorkommen“⁴¹, letzten Endes möchten alle doch Christus selber hören und sich ihm in der Eucharistie verbinden.

Freilich gibt es nicht nur dieses eigentlich und zutiefst Erwartete, es gibt vielmehr auch die inneren Widerstände dagegen, die vielen Schwierigkeiten, eben das zu verstehen, was der Prediger vor allem den Menschen ans Herz legen möchte. Es gibt die „Widerständigkeit“ der Situation⁴². Sie kommt aus der Sünde des Menschen — aber doch auch aus vielen Momenten der „Lebenssituation“, die in ihrer puren Tatsächlichkeit gesehen und verstanden werden wollen.

⁴⁰ GRÄB, Predigt als Mitteilung des Glaubens, 101. — K. BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1925, 105 ff.

⁴¹ BARTH, a. a. O., 107. — GRÄB, a. a. O.

⁴² GRÄB, a. a. O., 114.

In der Predigerwartung der Hörer und ihrer vielleicht verschütteten oder nur leise anklingenden Tiefe kommt das Tiefe und Reiche der Predigtsituation und auch ihr ganz persönlicher Charakter zum Ausdruck. Sicher spielt das Alltägliche seine Rolle⁴³, aber es ist auch da das Verlangen, das Heil zu erlangen, die Sünde zu überwinden, sich christlich zu entscheiden, im Guten auszuharren und voranzuschreiten, Christus zu finden und ihm nachzufolgen.

III. Eucharistische Predigtsituation

Wie prägt die begonnene Eucharistiefeier die Predigtsituation? Die sonn- und festtägliche Predigt ist ein Teil der Eucharistiefeier. Beides ist ein Ganzes, das heißt: Die Predigt hat für das Ganze dieser Feier und das Ganze der Feier hat für die Predigt Bedeutung⁴⁴.

Erstens. Die Predigt hat für das Ganze der Eucharistiefeier Bedeutung. Sie hilft, in den Hörern die Gesinnung zu wecken und zu bestärken, die für die Feier angemessen ist: die Gesinnung des Dankes, die Bereitschaft, Gott zu loben, die Sünden zu bereuen, auf Gott zu vertrauen, das Verlangen, bei ihm zu sein, ihm treu zu bleiben, mit Christus zu opfern. All diese Gesinnungen werden auch in liturgischen Texten ausgesprochen und in den Liedern besungen und befestigt.

Zweitens. Das Ganze der Feier hat für die Predigt Bedeutung. Die Einordnung der Predigt in die Eucharistiefeier zeigt deutlich, daß sie keine bloße Texterklärung und auch kein bloßes „Gespräch“ zwischen Text und Situation der Hörer im allgemeinen sein kann, sondern mit der Situation der Hörer, die jetzt Eucharistie feiern, die also in das Heilsgeheimnis eintreten, wie es in der Eucharistie zusammengefaßt, erinnert, vergegenwärtigt und verheißen ist. Die Einordnung in die Eucharistiefeier drängt also den Prediger, ja zwingt ihn, durch den Text der Perikope hindurch das ganze Heilsgeheimnis und das eine umfassende Wort Gottes zu suchen. Da hierbei sakramentale Vergegenwärtigung geschieht, ist es ein Stehen in dieser Gegenwart, ein Stehen vor Christus, vor Gott durch Christus im Heiligen Geist. Jesus Christus selber will zu seiner Gemeinde sprechen.

Durch die einheitliche Ganzheit von Eucharistiefeier und Predigt gilt auch für diese, was die Eucharistiefeier über sich hinausweisend bedeutet. Sie ist Mitte des ganzen christlichen Lebens. Das ganze christliche Leben

⁴³ WIEDERKEHR, Predigt und Eucharistiefeier, 265.

⁴⁴ Evangelii Nuntiandi, n. 43.

kann als Liturgie gesehen werden⁴⁵. Was wir in der Eucharistie feiern, soll sich im Leben bewähren. Diese Feier gibt uns Kraft für das Leben.

Der Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und christlichem Leben findet vielfachen liturgischen Ausdruck in all den Bitten, daß die Kraft dieses Sakramentes in unserem Leben wirksam sein möge, zum Beispiel im Tagesgebet und im Schlußgebet. Nicht übersehen darf man hier die Bedeutung des täglichen Gebetes der Laien und besonders des kirchlichen Stundengebetes. Einerseits ist es ein Bemühen, unser ganzes Leben vom Geist des Gebetes durchdringen zu lassen und Gott anheimzugeben. Andererseits aber ist es Ausweitung des eucharistischen Betens. Tägliches Gebet und besonders das Stundengebet drücken also unmittelbar die Einheit von Eucharistie und christlichem Leben aus.

Dem Stundengebet fällt aber nicht nur im allgemeinen die Aufgabe zu, diese Einheit zu verdeutlichen. Vielmehr geschieht das in einer wunderbar eindringlichen Weise. Die vielen Situationen kommen zur Sprache, in denen das Gottesvolk und die einzelnen Christen sich befinden. Die Heilstaten finden zusammenfassend Erwähnung, die Gefühle der Dankbarkeit, der Klage, Angst und Freude, Lobpreis und Bitte. Hauptsächlich geschieht das in den Psalmen und Hymnen sowohl des Alten wie auch des Neuen Testaments.

Dies alles wird immer wieder bezogen auf den je gegenwärtigen Tag des Kirchenjahres und seine Fest- und Gedenkfeiern. Hierbei wächst in den Betern die Bereitschaft, all ihre Erfahrungen zusammen mit den Erfahrungen der Christenheit vor Gott hinzutragen und dies besonders in der Eucharistiefeier zu tun.

Was hier besonders Beachtung verdient, ist das lebendige, betende Bedenken der eigenen Situation und der Situation anderer. Erinnern wir uns an die philosophische Unterscheidung einer „objektiven“ Beschreibung von Situation, das heißt einer Beschreibung von außen, von dem, was Ausdruck von echter Situationserfahrung ist. „Objektive“ Darlegung trifft im strengen Sinn nicht „Situation“. Denn diese ist *je meine* Situation, die ich innerlich erfahre. Solche Innenerfahrung kommt in den Psalmen zum Ausdruck. „Ich“ selber muß den Weg zu Gott finden — wenn auch in Gemeinschaft mit anderen.

Die Betrachtung der Zusammenhänge, in denen Predigt geschieht, führt uns nun zu einer Antwort auf die Frage, was denn die Situation ist, in

⁴⁵ PAUL VI., Apostolische Konstitution zur amtlichen Einführung des gemäß Beschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerten Stundengebetes, 1. Nov. 1970, n. 8 (8): Stundenbuch, Bd. 1, 21* f.

der sich die Hörer der Predigt befinden. Mit dem Prediger stehen sie vor der Bibel und hören Gottes Wort. Von ihm wollen sie sich ergreifen lassen — heute, in ihrer Lebenssituation. Schon haben sie zusammen mit dem Priester begonnen, Eucharistie zu feiern. Diese Feier ist Mitte ihres christlichen Lebens. Die eucharistische „Situation“ strahlt in das Leben hinaus und das Leben mit seinen vielen Situationen kommt vor Gott zur Sprache — schon im Stundengebet, vor allem in den Psalmen und Hymnen, und schließlich in der Eucharistiefeier selbst.

Wenn nun der Prediger die Situation der Hörer anspricht, so wird er manches hinzufügen und verdeutlichen, was in den liturgischen Texten nur in fest geprägter Form und jedes Jahr wiederkehrend gesagt ist. Aber er wird doch dieses mächtige kirchliche und biblische Sprechen über die Situation: über die Situation des Gottesvolkes, über die Situation des einzelnen, über die Vergangenheit und die Zukunft des Heiles nicht übersehen dürfen, dieses Reden sozusagen von Innen aus der Situation: dieses Klagen und Loben, das Zittern und die Angst, das zuversichtliche Hoffen, das Bitten um Verzeihung, das Jubeln über die Gegenwart des Heiles.

Die Entfaltung der Predigtarbeit von diesem geistlichen Boden aus würde Einübung und auch einige (einfache) Methoden verlangen⁴⁶. Die Sache selbst ist aber so wichtig, daß sie an einigen Schwierigkeiten nicht zugrunde gehen sollte. Vielmehr gibt sie sich als Aufgabe zu erkennen, für deren Verwirklichung man getrost Mühe und Treue einsetzen darf.

⁴⁶ Eine dieser „Methoden“ besteht darin, in den Worten der Psalmen die Antwort auf das jeweilige Evangelium zu geben. Dies kann im Beten des Stundengebetes — sozusagen leise anklingend — erfolgen oder in einer bestimmteren Weise, entsprechend den liturgischen Antwortpsalmen der Lesungen. Der Autor hat dies durchgeführt in: Wort und Antwort. Anregungen zur Predigtmeditation, Paulinus-Verlag Trier, Lesejahr A, 1989; Lesejahr B, 1990. Das Erscheinen von Lesejahr C ist für Herbst 1991 vorgesehen.

SABBE, M.: *L'Evangile selon Marc. Tradition et Rédaction. Nouvelle édition augmentée.* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium Band XXXIV. Leuven: University Press 1988, 607 Seiten, kart., 2 400 BF.

Der vorliegende Band ist die zweite Auflage einer zuerst 1974 erschienenen Sammlung von Einzelbeiträgen zum ältesten Evangelium, die sich dem bekannten Colloquium Biblicum Lovaniense verdanken. Vier der damaligen Tagungsteilnehmer sind in der Zwischenzeit verschieden; alle anderen präsentieren ihre ursprünglichen Beiträge mit Zusätzen, die z. T. neue Argumente vorbringen, z. T. Ausgeführtes modifizieren, vor allem aber weitere Literatur berücksichtigen. Die zwanzig Aufsätze umkreisen vielfältig Markus betreffende literarisch-formale und sachlich-inhaltliche Fragen und Themen und bieten insgesamt ein buntes und breites Spektrum von Anregungen und Vorschlägen. Dem Markus-Schluß sind dabei gleich drei Essays gewidmet, die alle dem deutschen Raum entstammen (R. Pesch, H. W. Bartsch, K. Aland) und das alte Problem von verschiedenen Seiten her angehen und beleuchten.

Man wird Publikationen wie die vorliegende sehr begrüßen, nicht zuletzt deshalb, weil sie kollegiale Zusammenarbeit festhalten und mit ihren Beiträgen in deutscher, englischer und französischer Sprache eine Ausnahme von der von K. Aland beklagten, weithin feststellbaren „Einsprachigkeit“ (573) innerhalb der exegetischen Literatur bilden. G. Schmah, Andernach

FUCHS, Josef: *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik.* 2 Bände. Studien zur theologischen Ethik Band 25 und 26. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag und Freiburg i. Br.: Herder Verlag 1988 und 1989, 335 und 314 Seiten, kart., je 28,— DM.

Der Verfasser hat über drei Jahrzehnte an der Gregoriana in Rom Moraltheologie doziert, aber auch in vielen Teilen der Welt eine rege Vortragstätigkeit entfaltet und sich in zahlreichen, auch fremdsprachigen Aufsätzen zu ethischen Fragen geäußert, so daß er ohne Zweifel als einer der zur Zeit bekanntesten Moraltheologen gelten kann. Die vorliegenden Bände, die 1988/89 in rascher Abfolge erschienen sind, bringen einen Niederschlag dieser vielfältigen Publikations- und Vortragstätigkeit: eine Sammlung der wichtigsten Arbeiten des Verfassers aus einem Zeitraum von etwa zwei Jahrzehnten, meist schon publizierte Aufsätze, die vielfach auf Vorträge zurückgehen, aber auch die ein oder andere bislang noch nicht veröffentlichte Studie.

Der 1. Band mit dem Untertitel „Normative Grundlegung“ bringt insgesamt 16 Aufsätze aus den Jahren 1967–87, aufgeteilt nach folgenden vier Stichworten: Moraltheologische Grundfragen — Zum Proprium der christlichen Moral — Gottes Weisheit in menschlicher Moral — Sittliche Normen und Urteile. Bei aller Vielfalt der Einzelthematik ist eine innere Einheit der Aufsätze nicht zu übersehen. Sie kreisen in immer neuen Versionen um jene Frage, die in der moraltheologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte im Mittelpunkt stand und die den Autor vor vielen anderen Themen beschäftigt hat. Es ist das Grundproblem der Vermittlung des Christlichen mit der menschlich-rationalen Begründung des Sittlichen und der moralischen Normen. Die Aufsätze belegen durchgängig eine hohe Wertschätzung der menschlichen Vernunft, was wohl auch einen Ausschlag für die Wahl des Buchtitels gegeben hat. Diese Wertschätzung zielt freilich nicht darauf, die für die christliche Moral entscheidenden Größen von Offenbarung und Bibel zurückzudrängen. Anliegen des Autors ist vielmehr gerade dies, sie vor Mißdeutungen zu bewahren und ihre wahre Autorität zu sichern.

Der 2. Band, überschrieben mit „Ethische Konkretisierungen“, bringt 17 Aufsätze, wiederum verteilt auf vier Abschnitte: Morallehre der Kirche — Kontinuität und Diskontinuität der kirchlichen Moral — Gewissen und Sittlichkeit — Materielle Konkretisierungen. Wie aus der Liste der Aufsatztitel unschwer zu erkennen ist, handelt es sich erneut weithin um Themen der Allgemeinen Moraltheologie, doch kommen nunmehr auch vermehrt konkrete Probleme zur Sprache, so Fragen zur Ehemoral und zur Bioethik. Wie schon die Artikel des ersten Bandes, zeigen auch die des zweiten einen hohen Stand der Reflexion und bieten eine gediegene Dokumentation der moraltheologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte. In einem besonderen Maß steht der Autor im Gespräch mit Theologen aus dem englischsprachigen Raum. Wer eine Kostprobe sucht und ein Thema, das aus diesen Diskussionen bislang noch weniger bekannt wurde und zur Geltung kam, dem sei aus dem 1. Band der Aufsatz „Personale Grundfreiheit und Moral“ (35–51) empfohlen. Hier wird mit der Unterscheidung von „Grundfreiheit“ und „Wahlfreiheit“ ein Schlüssel geboten, der manches moralische und moraltheologische Problem besser verstehen, erklären und vielleicht sogar lösen lassen dürfte.

H. Weber, Trier.

GRABNER-HAIDER, Anton: Befreiung durch Erinnerung. Trauerarbeit in Kirche und Gemeinde. München: Verlag J. Pfeiffer 1990, 310 S., kart. 26,— DM.

Daß persönliche Schulerlebnisse und seelische Verletzungen des einzelnen durch erneute, nachträgliche Bewußtmachung bewältigt werden können, ist zumindest seit Freud weithin als gesichert anerkannt. Die These des vorliegenden Buches ist, daß dies auch für die Erfahrungen und die Geschichte größerer Sozialgebilde gilt. Auch hier kann die Erinnerung an leidvolle und schuldhaftige Ereignisse in der Geschichte der jeweiligen Überlieferungsgemeinschaft der Ansatz zu einer Korrektur der negativen Einstellungen und Verhaltensweisen sein. Dabei denkt der Verfasser insbesondere an die Schuldgeschichte des Christentums und der christlichen Kirchen, die er vor allem in der Verfolgung oder Unterdrückung einzelner Gruppen und Andersdenkender sieht. Das Unheil beginnt nach dem Urteil des Verfassers nicht schon sofort — obwohl Anzeichen bereits bei Paulus gesehen werden —, sondern erst mit der sich nach Konstantin entwickelnden „Feudalkirche“.

Das Buch gliedert sich näherhin in vier Abschnitte. Im ersten werden zunächst die Methoden erläutert, wie unangenehme Erlebnisse und Geschehnisse konstruktiv aufgearbeitet und bewältigt werden können. Da solche Bewältigung nur beim Vorhandensein eines „hinreichend positiven Selbstwertgefühls“ gelingen kann, werden anschließend in einem kurzen zweiten Abschnitt die positiven Ausstrahlungen und Wirkungen der christlichen Kultur und Kirche erwähnt; sie sind aus der Sicht des Verfassers vor allem bei Jesus und in der frühen Kirche gegeben. Im dritten und umfangreichsten Teil des Buches wird dann jedoch ausführlich dargelegt, was an Bedenklichkeiten und schlimmen Vorgehens- und Verhaltensweisen in der Kirche der nachfolgenden Jahrhunderte zu registrieren ist. Wer sich über die entsprechenden Fehlleistungen dieser späteren christlichen Kirche informieren will, findet hier ebenso vielfältiges wie reichliches Material. Der letzte und vierte Teil schließlich bringt eine Reihe von Vorschlägen, wie die Bewältigung der negativen kirchlichen Vergangenheit konkret geschehen könnte.

Der Rezensent gesteht, daß er in manchem anders denkt und nicht allen Interpretationen und Wertungen zu folgen vermag. Dem Grundgedanken des Buches, daß die dunklen Seiten der christlichen Geschichte nicht einfachhin vergessen oder gar verdrängt werden dürfen, weil sie sonst vergiftend weiterwirken, ist gleichwohl nachdrücklich zuzustimmen, ebenso der Forderung, sich durch Trauerarbeit und Korrektur davon zu lösen. Der Verfasser hat auf einen Zusammenhang aufmerksam gemacht, der nicht länger übersehen werden sollte.

H. Weber, Trier

HONECKER, Martin: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin — New York: Verlag Walter de Gruyter 1990, XXI und 423 Seiten. Fester Einband. 58,— DM.

Der Rezensent freut sich, ein Buch anzeigen zu können, das ihm unter mancherlei Hinsicht zugesagt hat und das er glaubt, seines gediegenen Gehaltes wegen nachdrücklich empfehlen zu können. Der Verf., Professor für Sozialethik und Systematische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn, der sich bereits durch beachtliche Literaturübersichten als guter Kenner der heutigen theologischen Ethik beider Konfessionen erwiesen hat, wie auch als kompetenter Mitgestalter gemeinsamer evangelisch-katholischer Erklärungen zu ethischen Fragen (wie etwa der Broschüre „Gott ist ein Freund des Lebens“), legt in dem hier zu besprechenden Buch das Ergebnis einer offenbar langjährigen theologischen Arbeit vor. Er hat das Werk als Lehr- und Studienbuch konzipiert und ihm, wie das Vorwort belegt, bewußt den Charakter einer Einführung geben wollen.

Die „Einführung in die Theologische Ethik“ gliedert sich in sieben Kapitel, die ihrerseits jeweils eine unterschiedlich große Anzahl von Paragraphen enthalten. In den meisten Fällen sind auch die Paragraphen noch einmal unterteilt. Das 1. Kapitel bringt eine Erläuterung der Begriffe „Ethik“, „Ethos“ und „Moral“ und reflektiert über Ethik als „theologische Disziplin“ und als „Wissenschaft“. Das zweite Kapitel, das bei weitem längste des ganzen Buches, behandelt unter der Überschrift „Theologische Voraussetzungen der Ethik“ u. a. die Themen Freiheit, Sünde, Rechtfertigung, Gewissen und Nachfolge, das für die evangelische Theologie charakteristische Thema „Gesetz und Evangelium“, aber auch die eher katholische Thematik „Naturrecht“. Das 3. Kapitel bietet sodann Informationen zu „ethischen Grundbegriffen“. Als solche gelten etwa: Tugend, Gesetz und Norm, Kasuistik, Pflicht, Autonomie oder Utilitarismus. Ein kurzes 4. Kapitel ist der Problematik „Normen und Werte“ gewidmet. Hier kommt Geschichtliches zur Wertethik ebenso zur Sprache wie die Grundwertediskussion der siebziger Jahre, aber behandelt werden auch die Lösungsmodelle von Kompromiß und Güterabwägung im Falle des Normenkonflikts. — Ein wenig umfangreicher ist das folgende 5. Kapitel über die „Quellen christlicher Ethik“. In ihm werden die beiden wichtigsten biblischen Texte zur Ethik, Dekalog und Bergpredigt behandelt, doch findet sich auch ein kurzer Abschnitt über die Geschichte der christlichen Ethik und einer über den Ansatz der Ethik bei Martin Luther. Im 6. Kapitel geht der Blick auf „sozialethische Grundfragen“. Zur Darstellung kommen insbesondere die verschiedenen theoretischen Entwürfe, darunter auch das Konzept der katholischen Soziallehre. Das letzte Kapitel schließlich handelt von den „Grenzen der Ethik“. Der Verf. ist überzeugt, daß mit moralischen Anstrengungen allein die menschlichen Krisen weder zu vermeiden noch gar zu bewältigen sind. Nicht Handeln und Ethik sind das Letzte, sondern Gottes Gnade und Vergebung. Abschließend wird eine umfangreiche, gewöhnlich nach den Kapiteln und Paragraphen des Werkes geordnete Auswahlbibliographie geboten, dazu ein knapp gehaltenes Sach- und ein Personenregister.

Schon diese kurze Inhaltsübersicht läßt einen ersten wesentlichen Vorzug des Werkes erkennen: die enorme Breite der in ihm behandelten Themen und Probleme. Es wird zwar keine umfassende Darstellung geboten, aber eine, die möglichst alles in der Ethik Bedeutsame zu beachten sucht. Der zweite Vorzug ist, daß der Verf. konsequent bei seinem Vorhaben bleibt, eine Einführung zu geben. Dies bedeutet, daß er in erster Linie Informationen bietet: Informationen über das bisher in einer Thematik Vertretene, aber auch über die dort liegenden Probleme und noch ungelösten Fragen. In beiden Fällen wird mit Kompetenz und gediegen referiert. Der dritte Vorzug ist die eingängige und verständliche Sprache. Der Verf. formuliert in einer Weise, daß auch der noch weniger mit der Materie Vertraute den Text auf Anhieb verstehen dürfte. Wohltuend ist sodann, so empfindet es jedenfalls der Rezensent, der

wenig apodiktische Stil. Die Attitüde des Genau-Bescheid-Wissen-Wollens, die im Bereich der Moral nicht gerade selten ist, fehlt. Der Verf. ist vielmehr ausdrücklich um Zurückhaltung bemüht. Angesichts des Pluralismus der ethischen Ansätze verzichtet er bewußt auf die Vorlage eines Systems und die Entwicklung einer eigenen Methode. Die Art, wie der Verf. sich selber zurücknimmt, wirkt ausgesprochen sympathisch, doch scheint für einen katholischen Theologen das Maß der Zurückhaltung gelegentlich etwas zu groß. Kann nicht doch das ein oder andere mit größerer Sicherheit gesagt oder wenigstens bezeugt werden? Damit ist freilich etwas angesprochen, das zur Grunddifferenz zwischen evangelischer und katholischer Theologie zu gehören scheint und auch bei beiderseitigem besten Willen nicht so leicht zu überwinden sein dürfte. Dennoch überrascht, und dies kann als ein letzter Vorzug gelten, die weitgehende Übereinstimmung mit dem, was heute auch in der katholischen Moraltheologie diskutiert und vertreten wird. Der Verf. schreibt verständlicherweise und völlig zu Recht aus der Sicht eines evangelischen Theologen, doch werden immer wieder auch typisch katholische Themen und Positionen angesprochen, und dies in einer durchgehend aufgeschlossenen und fairen Weise. Man kann von katholischer Seite gewiß nicht immer zustimmen, aber nur ganz selten einmal fühlt man sich mißverstanden (wie etwa S. 173 bei der Bemerkung, daß nach der „vorkonziliaren“ Kasuistik das Heil verfehlt wird, „wenn man den Rat des Priesters mißachtet“). Es überwiegen bei weitem die Stellen, an denen Konvergenz und Gemeinsamkeit deutlich wird. Das Studienbuch von M. Honecker wird somit auch Studierenden der katholischen Moraltheologie wie allen, die an ihr interessiert sind, von Nutzen sein und gute Dienste leisten können; es kann von ihnen mit Gewinn konsultiert und gelesen werden. Hervorgehoben sei schließlich noch der übersichtliche Druck, das handliche Format und der feste Einband, was ein wenig wohl den Preis erklärt, vielleicht aber auch darüber hinwegtrösten kann.

H. Weber, Trier

HAUBST, R. (Hrsg.): Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Band 18. Trier: Paulinus-Verlag 1989, 303 Seiten, br., 98,— DM.

Die Vorträge des Cusanus-Symposions in Trier, September 1986, befassen sich durchweg mit der Deutung des cusanischen Traktats *De visione Dei*. Sie ergänzen sich gegenseitig zu einem herausragenden Kommentar dieser wichtigen Schrift.

Im einführenden Referat hat M. Schmidt eine glänzende und kenntnisreiche Einführung in das mystische Denken des Kardinals gegeben. Sie hat die von ihr behandelten Themen folgendermaßen zusammengefaßt: 1. Die Frage über die Bedeutung von intellectus und affectus (affectio) in der mystischen Erfahrung, die sich zuspitzt bis zur Frage des Vorrangs von intellectus oder affectus (affectio) und ob diese mystische Erfahrung oder Gottesschau eine mittelbare oder unmittelbare sei. 2. Die Auslegung der pseudo-dionysischen Aufstiegsformel: *ignote ascendere, oder: consurge ignote*. 3. Desgleichen die Auslegung des Bildes von Pseudo-Dionysius: *intrare caliginem*. 4. Was bedeutet das Verkosten oder Vorauskosten (degustare, praelibatio). 5. Die Frage des raptus (26). Im folgenden Referat hat A. Stock gezeigt, wie Cusanus das Bild des alles sehenden Christus benutzt, um das Verhältnis von visus absolutus und contractus zu beleuchten (56). Fr. Hoffmann behandelt sodann das Thema der unendlichen Sehnsucht menschlichen Geistes. Er analysiert die cusanischen Gedanken, ordnet sie der scholastischen Theologiegeschichte zu (79 ff.) und zeigt, wie es Cusanus letzten Endes um eine *theologia experimentalis* geht. W. Beierwaltes hat „die Thematik der mystischen Theologie durch das, was eine philosophische Mystik zu bieten hat (weiter verdeutlicht), vor allen Dingen durch den Rückgang auf Plotin einerseits und den deutschen Idealismus, im besonderen Schellings, andererseits“ (so J. Stallmach über das Referat: 199). W. Dupré handelt

über den Zusammenhang von Bild und Wahrheit (157). R. Haubst behandelt das von Cusanus in *De visione Dei* an nicht weniger als 22 Stellen gebrauchte Bild von einer „Mauer“, besonders von der „Mauer der Koinzidenz“. In einem ersten Teil faßt er zusammen, was an Deutungsansätzen zu berücksichtigen ist. Sodann fragt er nach der Bedeutung der „Mauer“ auf dem Weg zum mystischen Gott-Sehen. Hier entfaltet er seine außerordentliche Textkenntnis. Schließlich erschließt er den Zusammenhang mit dem trinitarischen Denken des Kardinals (184 ff.). Hierbei tritt zugleich ins Licht die tiefe Einsicht des Kardinals in die Eigenart des Offenbarungsglaubens im Unterschied zu einem bloß „philosophischen“ Glauben etwa im Sinne von Karl Jaspers (186 f.). Kl. Reinhardt unterstreicht, wie Cusanus in *De visione Dei* zutiefst christologisch denkt. Christus ist die „absolute Mitte“ und der Mittler der Gotteskindschaft (196 ff.). Mit Klarheit und Sachkenntnis zeigt er, daß man *De visione Dei* „als eine Einführung in die Christumystik charakterisieren“ kann (219). Kl. Kremer behandelt mit sorgfältiger Textauswertung das Verhältnis von Gottes Vorsehung und menschlicher Freiheit bei Cusanus (227 ff.). Er zieht die Linien aus in die Vergangenheit (Boethius) und in die neuere Philosophie (N. Hartmann) (245 ff.). Der inhaltreiche Band schließt mit „ergänzenden Beiträgen“. Interessant ist, daß Kazuhika Yamaki noch einmal das Thema des „Mauer“-Bildes bei Cusanus aufgreift (283 ff.). Er behandelt es im Zusammenhang mit der Frage des mystischen ascensus (276 ff.).

R. Weier, Trier

MIDDEKE, Ulrich: *Lehre und Praxis der Quäker. Ausgewählte Fragen in ökumenischer Absicht. Religion und Kultur Band 4. Altenberge: Telos Verlag 1989. 149 Seiten. Kart. DM 24,80.*

Außer der Einleitung, der Schlußbetrachtung und dem Verzeichnis der verwandten Literatur umfaßt diese Schrift fünf Kapitel. Im ersten werden die spirituellen Vorläufer des Quäkertums behandelt. Dabei wird deutlich, daß nahezu alle Lehren der Quäker in der mittelalterlichen Mystik und bei den reformatorischen Spiritualisten vorgeprägt sind. Im zweiten Kapitel wird die Lehre der Quäker dargestellt, vor allem das Innere Licht als konstitutives und regulatives Glaubensprinzip. Im dritten Kapitel geht es um die friedens- und sozialpolitische Praxis der Quäker. Zwei Hilfsorganisationen der Quäker erhielten 1947 den Friedensnobelpreis. Mit dieser Auszeichnung wurde 1959 der Quäker Philip Noel Baker geehrt. Im vierten Kapitel wird die Stille (Stille Andacht, Gespräch aus der Stille) als tragendes Element der Lehre und Praxis der Quäker herausgestellt. Vf. bemerkt dazu mit Recht: „Gegenüber dem betäubenden Wortgeräusch der Welt bildet sie (= die Stille) eine heilsame Korrektur, von der auch Nichtquäker lernen können“ (139). Im fünften Kapitel wird die spezifisch deutsche Situation des heutigen Quäkertums beleuchtet und gezeigt, „daß durch die Relativierung der ehemaligen Kontrollinstanzen Bibel und Gemeinschaft und forciert durch soziologische (z. B. Kirchenflüchtlinge) und zeitgeschichtliche (z. B. gesamtgesellschaftlicher Individualismus) Faktoren das Innere Licht eine so exponierte Stellung gewann, daß der daraus resultierende Subjektivismus in der Folge zum heutigen Glaubenspluralismus und Traditionsverlust führte“ (139; vgl. 118).

Vf. nennt die Quäker (= Religiöse Gesellschaft der Freunde) eine protestantische Freikirche, nicht Sekte (vgl. 5). Er stützt seine Ausführungen nicht nur auf das Studium der Literatur, sondern auch auf die Erfahrungen eines fast fünfjährigen ökumenischen Dialogs mit dem Quäkertum (vgl. 4). Er vermittelt einen guten Einblick in die Gemeinschaft der Quäker, bietet Hinweise für ihre Beurteilung und regt zu weiterem Studium an, vor allem des Inneren Lichtes (vgl. dazu das Glaubenslicht und den Glaubenssinn), das für die Quäker von zentraler Bedeutung ist.

H. Schützeichel, Trier

RISSE, Günter: „Gott ist Christus, der Sohn der Maria.“ Eine Studie zum Christusbild im Koran. Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen Band 2. Bonn: Borengässer Verlag 1989. Geb. 273 Seiten.

Diese von H. Waldenfels betreute Bonner Dissertation umfaßt fünf Teile. Der erste Teil dient der Einführung. Im zweiten Teil wird das Christentum auf der arabischen Halbinsel in vorislamischer Zeit behandelt. Im dritten Teil wird das orientalisch-christliche Christusbild (besonders das monophysitische) dargestellt. Im vierten Teil wird das Gottesbild und vor allem das Christusbild Muhammads untersucht. Im fünften Teil werden die Ergebnisse zusammengefaßt und zum christlichen Dialog mit dem Islam in Beziehung gesetzt. Im Anhang finden sich Tabellen, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Literaturverzeichnis, ein Personen- und Sachregister sowie eine Karte.

In den zentralen christologischen Texten des Koran zeigt sich der Einfluß des monophysitischen Christusbildes, gegen das Muhammad Stellung bezogen hat. Nach dem Koran ist Jesus eines natürlichen Todes gestorben, ist er nach seinem Tod von Gott erhöht worden und wird er am Tag der Auferstehung aller wiederkommen. „Die Realität und Historizität des Todes Jesu werden von Muhammad nicht geleugnet, wohl aber der Kreuzestod und die dahinterstehende Annahme des Leidens des Gerechten bzw. des Gottesgesandten Jesus“ (S. 202). Im Gespräch mit den Religionen allgemein und mit dem Islam, der bislang einzigen nachchristlichen Weltreligion, führt kein Weg vorbei an der Einzigartigkeit der Person Jesu und damit am Dogma von Chalkedon. Christentum und Islam berufen sich auf Abraham und bekennen sich zu dem einen Schöpfergott. Sie sind deshalb in besonderer Weise aufgerufen, „daß der Religionsfriede sich auch in den jeweils unterscheidenden Glaubensaussagen erhält“ (S. 228). Der gut lesbaren, klar strukturierten und reich dokumentierten Studie wünscht man viele interessierte Leser.

H. Schützeichel, Trier

SCHMIDT, Stjepan: Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit. Verlag Styria. Graz—Wien—Köln 1989. 1050 Seiten. Leinen. 150,— DM

Der 1881 in Riedböhringen (Erzbistum Freiburg) geborene und dort 1968 beigesetzte Jesuitenpater Augustin Bea hat in seinen letzten neun Lebensjahren als Kardinal, als erster Präsident des römischen Sekretariates (heute: Rates) für die Einheit der Christen und als Konzilsvater Außerordentliches geleistet und den Kurs der katholischen Kirche maßgeblich mitbestimmt. Das wird in der vorliegenden Biographie, die sein langjähriger enger Mitarbeiter und Ordensbruder P. St. Schmidt verfaßte, dargestellt, und zwar im dritten und umfangreichsten Teil, der die Überschrift trägt: Das Konzil (1959—1965), und im vierten Teil, der die drei letzten Lebensjahre (1966—1968) des Kardinals beschreibt. Die Zeit vor der Ernennung zum Kardinal charakterisiert der Vf. als Vorbereitung, als entfernte (1881—1949) (Erster Teil) und als unmittelbare (1949—1958) (Zweiter Teil). In einem Epilog wird das geistliche Profil Beas gezeichnet. Vier bibliographische Anhänge und ein Namensregister beschließen den Band. Johannes Kardinal Willebrands, der Nachfolger Beas als Präsident des Einheitssekretariates, schrieb ein Geleitwort.

Diese Biographie ist ein wichtiges Dokument der Geschichte der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, insbesondere des II. Vatikanischen Konzils und des katholischen Beitrages zum Ökumenismus. Sie bestätigt, daß Bea, wie Johannes XXIII., ein Glücksfall für die Kirche war. Seine in dem Buch referierten einführenden und kommentierenden Äußerungen zu

wichtigen Konzilsdokumenten sind sehr hilfreich. Sie liegen auch in den sechs Schriften vor, die Bea nach dem Konzil bis zu seinem Tode veröffentlichte.

Für die Trierer Leser sind einige Einzelheiten bemerkenswert. Als Student der Theologie begegnete Bea in Freiburg Franz Xaver Kraus († 1901), der ihm die Liebe zur Archäologie einflößte (vgl. S. 43). In seinem Juniorat 1903/04 war P. Wilhelm Eberschweiler sein Spiritual (vgl. S. 56). 1964 hielt Bea zum 500. Todestag des Nikolaus von Kues den Gedächtnisgottesdienst in Bernkastel, legte in Trier-St. Matthias den Grundstein des Instituts für das Studium der anglikanischen Theologie und feierte in der Jesuitenkirche, wo P. Eberschweiler begraben ist, eine heilige Messe (vgl. S. 556). Bea war mit dem Schönstatt-Werk befaßt (vgl. S. 181 und 187/88). Im Trierer Paulinus-Verlag erschien 1971 das vom Vf. der vorgestellten Biographie herausgegebene Werk: *Der Mensch Bea. Aufzeichnungen des Kardinals 1959—1968*.

H. Schützeichel, Trier

GOSLARER EVANGELIAR: Vollständige Faksimileausgabe des Evangeliiars aus dem Stadtarchiv zu Goslar. Dazu Kommentar mit Beiträgen von Renate Kroos, Frauke Steembock, Wolfgang Milde, Dag-Ernst Petersen. Reihe: *Codices Selecti* Vol. XCII. Graz 1990. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 8 000,— DM.

Diese Ausgabe ist eine Erstausgabe und streng auf 300 numerierte Exemplare limitiert. Sie stellt eine Coedition der Stadt Goslar und der Akademischen Druck- und Verlagsanstalt Graz dar. Das Evangeliar ist ohne Zweifel die „edelste und kultivierteste Handschrift, die im 13. Jahrhundert in Deutschland hergestellt wurde“. (Renate Kroos). Herrschaftlicher Auftraggeber und Künstler sind nicht namentlich überliefert. Während die historische Bedeutung des ein halbes Jahrhundert zuvor entstandenen Evangeliiars Heinrichs des Löwen unbestreitbar ist, ist der künstlerische Rang der Goslarer Handschrift höher einzuschätzen. Er besteht vor allem darin, daß hier die verschiedenen Kunstströmungen der Zeit in einem Werke so verschmelzen, „daß ein harmonisches Ganzes entstanden ist, das nur schwer die verschiedenen Einflüsse erkennen läßt“ (Otto Gillen). A. Goldschmidt sagt in der ersten Monographie der Handschrift im Jahre 1910: „Die Bilder der Handschrift ... bilden eines der vollkommensten Beispiele jenes deutsch-byzantinischen Stils, der den gewaltigen Aufschwung in der Kunst um 1200 bezeichnet.“ Bereits 1885 hatte jedoch J. Strzygowski den Codex ein „unschätzbares Denkmal der spätesten byzantinischen Kunst“ genannt. Willibald Sauerländer stellt zur Datierung fest: „Das Goslarer Evangeliar mag um 1240 gemalt sein, etwa ein Jahrzehnt vor der Entstehung der Naumburger Stifterfiguren.“ Zum Aufbau des Bildschmuckes ist zu bemerken: Jedem Evangelientext sind Miniaturseiten wie ein außergewöhnliches Frontispiz vorangestellt: Bei dreien ist es eine prachtvolle Doppelseite — einer Initialseite, die kleine Szenen enthält, liegt eine Miniaturseite gegenüber, deren Rahmen zwei oder mehr Bilder umspannt. Lukas erhielt darüber hinaus noch eine weitere kostbare Initial- und eine Bildseite, so daß es zu einer wirklichen Fülle von Themen kommt. Eine große Besonderheit der Handschrift besteht darin, daß hier der alte Bucheinband noch erhalten ist. Dieser läßt beinahe an einen Goldschrein denken, in dem das Werk liegt. Als möglichen Ort der Entstehung wird das Goslarer Kloster Neuwerk genannt, sicher aber wurde das Evangeliar von ihm beauftragt oder ihm geschenkt. Darauf verweisen auch die durch Zierrat besonders hervorgehobenen Worte „*Novum opus*“ hin, die sich zu Beginn des Hieronymus-Briefes auf der ersten Seite des Codex finden.

E. Sauser, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

- BERTOLA, Francesco/BOSCHI, Bernardo Gianluigi/VANNINI, Marco/MORAVIA, Sergio/CACCIARI, Massimo/LUZI, Mario/KOROSAK, Bruno: *Sulle Cose prime e Ultime. Convegni di S. Spirito Band 7*. Palermo: Edizioni „Augustinus“ 1991, 88 Seiten, kart., 18 000 L.
- BISER, Eugen: *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*. Graz: Styria Verlag 1991, 454 Seiten, geb., 65,— DM.
- CONIGLIARO, Francesco: *Sulla nave di Odisseo. Saggio su Ernst Bloch: non-contemporaneità, contemporaneità, sopra-contemporaneità. Filosofia Band 2*. Palermo: Edizioni „Augustinus“ 1990, 455 Seiten, kart., 50 000 L.
- DEMME, Klaus: *Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns*. Freiburg: Herder Verlag 1991, 227 Seiten, geb., 32,— DM.
- FEDER, Angela: *Reinkarnationshypothese in der New Age-Bewegung. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin Nr. 50*. Nettetal: Steyler Verlag 1991, 104 Seiten, br., 20,— DM.
- FRALING, Bernhard (Hrsg.): *Natur im ehtischen Argument. Studien zur theologischen Ethik Band 31*. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1990, 145 Seiten, 24,— SFr.
- FURGER, Franz (Hrsg.): *Das soziale Stichwort. Christliche Sozialethik in Schlüsselbegriffen — nicht nur für Unternehmer*. Münster: Aschendorff Verlag 1991, 112 Seiten, kart., 19,80 DM.
- FURGER, Franz/ARNTZ, Klaus/SCHALLENBERG, Peter/SCHWARTZ, Thomas (Hrsg.): *Ethische Theorie praktisch. Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialetischer Entfaltung. Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Band 23*. Münster: Aschendorff Verlag 1991, 312 Seiten, kart., 57,— DM.
- FÜR CHRISTUS LEISTEN WIR BOTSCHAFTERDIENSTE. *Ansprachen und Predigten des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr. Erzbischof Dr. Elmar Maria Kredel 1978—1990. Dokumentation zur Kath. Militärseelsorge Band 19*. Bonn: Kath. Militärbischofsamt 1991, 335 Seiten, geb., o. Pr.
- JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard: *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden. Theologie und Frieden Band 5*. Köln: J. P. Bachem Verlag 1991, 213 Seiten, geb., o. Pr.
- KIRCHBERG, Julie: *Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen. Innsbrucker theologische Studien Band 31*. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1991, 568 Seiten, br., 48,— DM.
- LESCH, Karl Josef: *Und alle Welt empfing den Kuß ihres Schöpfers. Welt- und Menschenbild Hildegards von Bingen für heute*. Würzburg: Echter Verlag 1991, 62 Seiten, br., 12,80 DM.
- MERKEL, Helmut: *Die Pastoralbriefe. Das Neue Testament Deutsch Teilband 9/1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, 116 Seiten, kart., 18,— DM; Subskriptionspreis 16,20 DM.
- METZ, Johann Baptist/BAHR, Hans-Eckehard: *Augen für die anderen. Lateinamerika eine theologische Erfahrung*. München: Kindler Verlag 1991, 160 Seiten, geb., 19,80 DM.

- NICOLAI DE CUSA — Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis: ad codicum fidem edita. Volumen XVI: Sermones I (1430—1441). Fasciculus O: Praefationes et Indices. Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 1991. LXIX + 94 Seiten, o. Pr.
- RATZINGER, Josef Kardinal: Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg: Herder Verlag, 1991, 160 Seiten, geb. 22,80 DM.
- SCHENKER, Adrian: Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. Orbis Biblicus et Orientalis Band 103. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1991, 308 Seiten, geb., 75,— SFr.
- SCHRAMM, Michael: Prozeßtheologie und Bioethik. Reproduktionsmedizin und Gentechnik im Lichte der Philosophie A. N. Whiteheads. Studien zur theologischen Ethik Band 34. Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1991, 332 Seiten, 44,— SFr.
- SPEE, Friedrich: Güldenes Tugend-Buch. Auswahl, Bearbeitung und Einführung von Anton ARENS. Christliche Meister Band 40. Einsiedeln: Johannes Verlag 1991, 216 Seiten, kart., o. Pr.
- SPITAL, Hermann Josef: Damit auch wir auferstehen. Die Osterbotschaft. Freiburg: Herder Verlag 1991, 120 Seiten, geb. 17,80 DM.
- SUNDERMEIER, Theo/KÜSTER, Volker (Hrsg.): Das schöne Evangelium. Christliche Kunst im balinesischen Kontext. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin Nr. 51. Nettetal: Steyler Verlag 1991, 98 Seiten, kart., 18,— DM.
- THIEDE, Christian: Bischöfe — kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialetisch konkretisierten Evangelisierung. Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften Band 22. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1991, 268 Seiten, kart., 39,80 DM.
- THOME, Alfons: Die Leiden der Völker begriffen. Giorgio La Pira — Christ und Politiker. Trier: Paulinus-Verlag 1990, 160 Seiten. Kart. 18,— DM.
- TROCHOLEPCZY, Bernd: Rechtfertigung und Seinsfrage. Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns. Freiburger theologische Studien Band 146. Freiburg: Herder Verlag 1991, 179 Seiten, kart., 36,— DM.
- TRUMMER, Peter: Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament. Freiburg: Herder Verlag 1991, 184 Seiten, geb., 28,— DM.
- VEIJOLA, Timo: David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments. Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft Band 52. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 184 Seiten, kart., o. Pr.
- WALDENFELS, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen Band I. Bonn: Borengässer Verlag 1990, 377 Seiten, geb., 43,80 DM.
- WERBICK, Jürgen (Hrsg.): Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung. Quaestiones Disputatae Band 129. Freiburg: Herder Verlag 1991, 248 Seiten, Pp., 49,— DM.
- WESTERMANN, Klaus: Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, 186 Seiten, kart., 29,80 DM.
- WIEMEYER-FAULDE, Cornelia: Ethik und christlicher Glaube. Beiträge zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik von Basil Mitchell, Keith Ward und John Macquarrie. Münsteraner Theologische Abhandlungen (MThA) Band 11. Altenberge: Telos Verlag 1990, 196 Seiten, kart., 27,80 DM.
- WINDISCH, Hubert: Sexualität und Glaube. Hilfen zur Ehepastoral. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1990, 96 Seiten, kart., 16,80 DM.

ASCHENDORFF

VERLAG



RUDOLF HAUBST

STREIFZÜGE IN DIE CUSANISCHE THEOLOGIE

**Denkender Glaube,
der im Lichte Christi über
sich und die Welt meditiert**

**Gläubige Reflexion,
die von der Welterfahrung
über Christus
zu Gott hin transzendiert**

Beides – Denken und Glauben – in lebendiger Einheit: Denn auch in der Welt und der eigenen Selbsterfahrung leuchten dem gläubigen Denker immerzu von neuem solche Lichter auf, die dem Glaubenden inmitten von Dunkelheiten Gott als den Ursprung und das Ziel von allem bezeugen. Am unmittelbarsten und eindeutigsten ist dies für allemal in Jesus Christus geschehen. In Seiner Kirche setzt sich Sein Wirken fort, das auf die Heimholung und Selbstbefreiung des Menschen aus Weltverlorenheit und Egoismus hinzielt.

Unter den drei Grundprinzipien „Gott über und in der Welt als Seiner Schöpfung“, „Von der Selbsterfahrung des Menschen zu Jesus Christus als dem Vollender von Mensch und Universum“ sowie „Die ökumenische Sinnstruktur der Kirche Jesu Christi“ wird dies in 23 einander ergänzenden „Streifzügen“ eingehend differenziert. Weil das Predigt-Werk des Nikolaus von Kues den reichhaltigsten und

exaktesten Einblick in die Gesamtentwicklung seiner Theologie und Philosophie bietet, schöpft der Verfasser auch aus diesem sehr intensiv. Ein eigener Index mit der Chronologie sämtlicher Werke und Predigten dient der genetischen Übersicht. Das Stichwort-Verzeichnis hebt sozusagen die wichtigsten Kreuzungspunkte und besinnlichen Zwischenorientierungen auf den dargelegten Streifzügen hervor. – (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft) 1991, 651 Seiten, EfaIn-Einband mit Schutzumschlag, 74,- DM. ISBN 3-402-03494-8.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.



Wolfgang Seibrich

Christian Lohmer

Gegenreformation als Restauration

Heremi conversatio

Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von 1580 bis 1648. Reform ist ein Element christlichen Gemeindelebens seit dessen Anfängen. Ist Restauration ein Weg zur Reform? In den Auseinandersetzungen, in denen sich die Reformbedürftigkeit der Kirche zur trennenden Reformation verfestigte, kommt dem gescheiterten Ergebnis des Restitutionsedikts Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629 ein besonderes Gewicht zu. Die Untersuchung bietet einen aufschlußreichen Einblick in das Selbstverständnis der Mönchs- und Kanonikergemeinschaften zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Ende des 30jährigen Krieges.

Unter ökumenischem Gesichtspunkt schockieren die Ereignisse und das Verhalten der Fürsten, Bischöfe, Nuntien und Feldherren, aber die Ergebnisse des Trierer Gelehrten sind gerade deshalb auch Signale für Vorgänge nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und eine Hilfe, diese Signale zu deuten.

Von Wolfgang SEIBRICH. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Band 38. XLII und 729 Seiten, kart. 230,- DM, ISBN 3-402-03972-9.

Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani. Die äußerst sorgfältigen Textuntersuchungen Lohmers führen zu einer überraschenden Erkenntnis: Er konnte mit größter Wahrscheinlichkeit den Codex Hamilton 71 der Berliner Staatsbibliothek als das von Petrus Damiani benutzte und in seinem persönlichen Besitz befindliche Regelexemplar nachweisen. Neben dieser textgeschichtlichen Entdeckung zeigt seine Arbeit einleuchtend, wie die Benediktregel ein gesundes und tragfähiges Fundament für die Erneuerung des Mönchtums abgibt.

Für die benediktinische Ordensgeschichte ist der allgemeine Rückgriff des Reformkardinals Petrus Damiani auf die Benediktinerregel von Bedeutung, der ihm ermöglicht die Eremitenbewegung aus ihrer Ungebundenheit in die Ordnung eines geregelten Klosterverbandes zu bringen und sie von allem Schwarmgeistertum zu befreien.

Von Christian LOHMER. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Band 39. XXVI und 149 Seiten, kart. 64,- DM, ISBN 3-402-03973-7.

Systematische Theologie

Wolfgang Greive **Die Kirche als Ort der Wahrheit**

Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 61). 1991. 406 Seiten, kart. DM 118,-

Die Arbeit bietet eine sorgfältige Untersuchung der Aussagen Barths zum Verhältnis von Theologie und Kirche von den frühesten Texten Barths bis 1937, auch unter Verwendung neu entdeckter Quellen. Dabei werden auch die biographischen Elemente herangezogen. Auf diese Weise wird zum ersten Mal im Detail geklärt, wie die Entscheidung Barths für den Titel »Kirchliche Dogmatik« zu verstehen ist. Auch über die Erforschung der Theologie Karl Barths hinaus hat die Arbeit für die Sachproblematik des Verhältnisses von Theologie und Kirche Bedeutung.

Christoph Künkel **Totus Christus**

Die Theologie Georges V. Florovskys. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 62). 1991. Ca. 436 Seiten, kart. ca. DM 98,-

Georges V. Florovsky (1893–1987) hat als Theologe der russischen Emigration in Europa, in den Vereinigten Staaten und vor allem durch seine Mitarbeit in verschiedenen Gremien des Ökumenischen Rates der Kirchen wichtige Beiträge zur Begegnung und Verständigung von östlicher und westlicher Christenheit geleistet. Da es zu Florovsky bisher nur kurze, unzureichende Darstellungen gab, ist dieses Buch als erstes geeignet, zu einem Handbuch seiner Theologie zu werden. Es leistet das, was er infolge seines durch zwei Kriege, Revolution und Emigration gestörten Lebenslaufes nicht leisten konnte: eine Zusammenfassung und geistige Durchdringung seiner Theologie.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen/Zürich



Bernhard Heininger

Michael Fieger
Das Thomasevangelium

**Metaphorik, Erzählstruktur
und szenisch-dramatische
Gestaltung in den Sondergut-
gleichnissen bei Lukas**

Einleitung, Kommentar und Systematik. Für die neutestamentliche Exegese, insbesondere für die Erforschung der synoptischen Evangelien, ist das Thomasevangelium von großer Bedeutung, denn es enthält zu einem beträchtlichen Teil Jesusworte der synoptischen Tradition, allerdings in anderer Fassung. Daneben finden sich in diesem ungewöhnlichen Evangelium „Jesusworte“ eigener Prägung, von denen die meisten zuvor unbekannt waren.

Drei Schritte bestimmen in diesem vorliegenden Kommentar die Auslegung der 114 Sprüche. In einem ersten Schritt wird das Logion formal analysiert. Mit der Frage nach der möglichen Herkunft des einzelnen Logions setzt sich der zweite Schritt der Auslegung auseinander. Die eigentliche Interpretation des Spruches stellt den dritten Schritt dar. Der Auslegung ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt. Die wichtigsten theologischen Ergebnisse werden in einem abschließenden systematischen Teil zusammengeführt.

Von Michael FIEGER. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 22. XX und 296 Seiten, Leinen 98,- DM, ISBN 3-402-04770-5.

In der intensiven und andauernden exegetischen Diskussion um die Gleichnisse Jesu weist die Arbeit neue Wege. Konzentriert auf die Sondergutstücke des Lukasevangeliums, das gesamte Gleichniskorpus aber stets im Blick, entwickelt der Autor zunächst sein Verständnis des Gleichnisses als erzählte Metapher. Dabei fließen strukturelle Beschreibungsmodelle ebenso ein wie neuere metaphortheoretische Konzepte. Die spezifisch lukanische Art und Weise, Gleichnisse zu erzählen, erschließt sich durch eine ausführliche Betrachtung der Monologe dieser Stücke. Der Vergleich mit den Selbstgesprächen des antiken Liebesromans sowie mit den Monologen der griechischen und römischen Komödie demonstriert einmal mehr, wie sehr der hellenistisch gebildete Schriftsteller Lukas auf verwandte und ihm anvertraute Erzählmuster zurückgreift und sie überall dort zur Nacherzählung von Jesusstoffen einsetzt, wo es ihm passend erschien. Man kann diese Technik als dramatische Akzentuierung bezeichnen, die der Profilierung der Gleichnisse als Handlungsmodelle, d.h. als Identifikationsangebote für das eigene Verhalten, dienen. Die Textuntersuchungen, die neben den großen Gleichniserzählungen auch die kleineren, oftmals sträflich vernachlässigten Fragegleichnisse behandeln, bestätigen dieses Bild.

Von Bernhard HEININGER. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 24. VIII und 250 Seiten, Leinen 56,- DM, ISBN 3-402-04772-1.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug der Bücher durch jede Buchhandlung.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich der
Universität Mainz

Michel Schmitt, Luxemburg
Maria, die Weinrebe

Heinz Feilzer, Trier
Das „Pastor bonus“-Motiv in Kirche
und Pastoraltheologie

Stefan Knobloch, Mainz
Seelsorge als Mystagogie

Wolfgang Lentzen-Deis, Trier
Der „pastor bonus“ und die kirchlichen
„pastores“

Andreas Heinz, Trier
Der Psalm vom Guten Hirten (Ps 23)
in der erneuerten Meßliturgie

Christoph Jacob, Münster
Zur Amtsterminologie des Johannes
Chrysostomus

Neue theologische Literatur

Heft 4
Oktober, November, Dezember 1991
100. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

INHALT

Michel Schmitt: Maria, die Weinrebe	241
AUFSÄTZE	
Heinz Feilzer: Das „Pastor bonus“-Motiv in Kirche und Pastoraltheologie	243
Stefan Knobloch: Seelsorge als Mystagogie	260
Wolfgang Lentzen-Deis: Der „pastor bonus“ und die kirchlichen „pastores“	276
Andreas Heinz: Der Psalm vom Guten Hirten (Ps 23) in der erneuerten Meßliturgie	289
KLEINERER BEITRAG	
Christoph Jacob: Zur Amtsterminologie des Johannes Chrysostomus ..	307
BESPRECHUNGEN	316

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Chanoine Michel Schmitt, 52, rue Jules Wilhelm, L-2728 Luxemburg
 Prof. Dr. Heinz Feilzer, Fritz-von-Wille-Straße 3, D-5500 Trier
 Prof. Dr. Stefan Knobloch, Lion-Feuchtwanger-Straße 38, D-6500 Mainz
 Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis, Trevererstraße 6, D-5500 Trier
 Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, D-5521 Auw a. d. Kyll
 Dr. Christoph Jacob, Johannisstraße 8—10, D-4400 Münster

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Kohlhammer-Verlages bei.

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, 5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

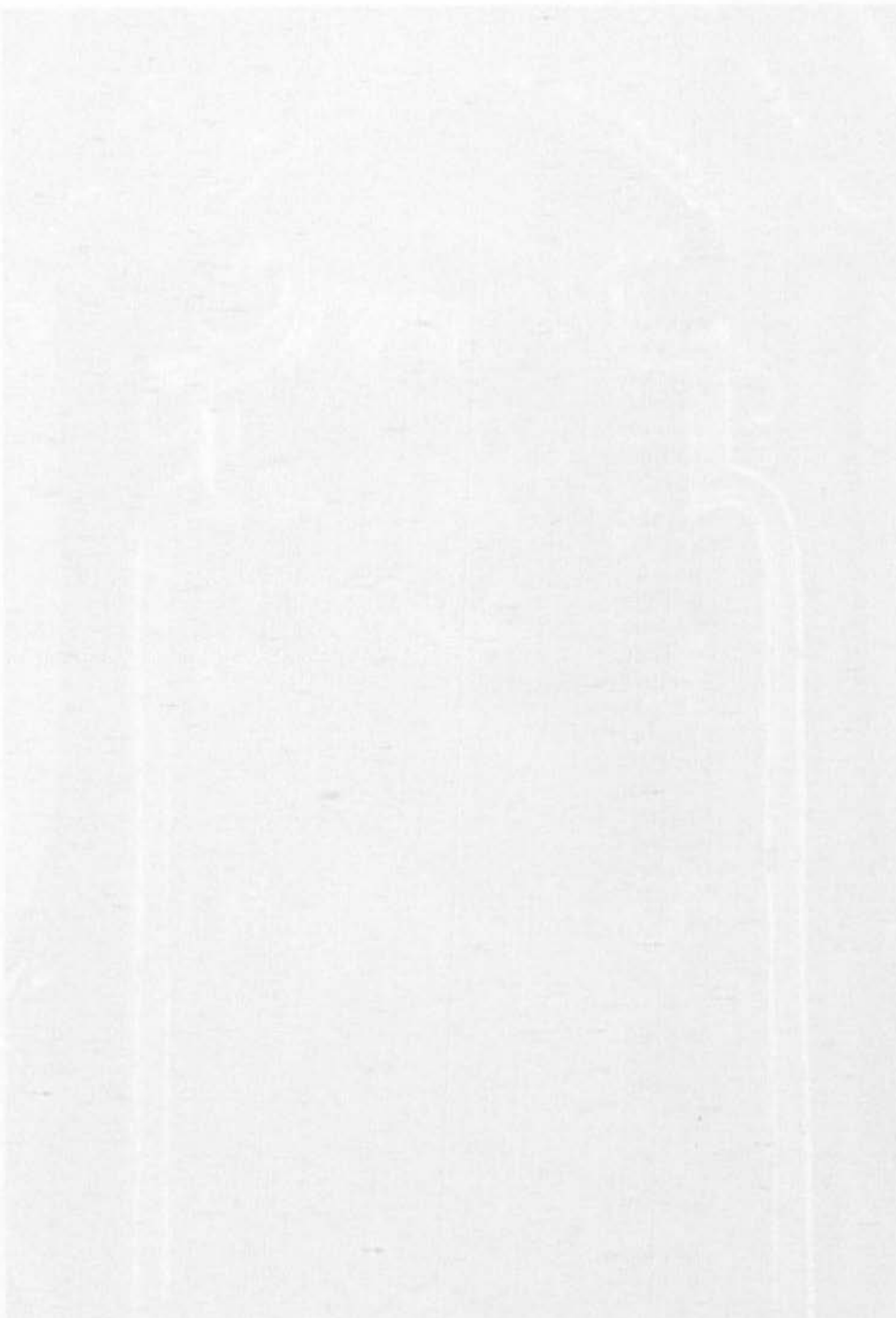
Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



Sta Dei GENITRIX O.P.N.



„Maria, die Weinrebe“ — Ein marianisches und eucharistisches Bildmotiv an einer
Tabernakeltür in Eischen (Luxemburg).

Maria, die Weinrebe

Eine Mariendarstellung in Eischen/Luxemburg

Eine vor wenigen Monaten erfolgte Freilegung und Restaurierung der farbigen Fassung der barocken Nebenaltäre in der neogotischen Pfarrkirche von Eischen hat eine für Luxemburg einmalige Mariendarstellung neu zur Geltung gebracht. Erstmals hatte Georges Schmitt, Konservator am Staatsmuseum, 1966 in einer Arbeit über die bezeichnendsten luxemburgischen Marienbilder auf die Flachreliefdarstellung Marias als Weinrebe an der Tabernakeltür des rechtsseitigen Nebenaltars von Eischen hingewiesen¹. 1982 fand das Motiv der Eischener Madonna auch Eingang in eine umfassendere kunsthistorische Studie über „Traube und Rebe in der religiösen Kunst Luxemburgs“².

Über Luxemburg hinaus dürfte das Eischener Marienmotiv namentlich im Moselraum Beachtung und Interesse finden, zumal der verdienstvolle Trierer Kunsthistoriker Alois Thomas in mehreren Veröffentlichungen die Bedeutung der Ikonographie der Weinrebenmadonna innerhalb der Volksfrömmigkeit und deren biblisch-theologischen Verwurzelungen eingehend dargelegt hat³. Vor dem Hintergrund der von Alois Thomas in seinen verschiedenen Untersuchungen angeführten patristischen und mittelalterlichen Texte, die weithin auf die alttestamentliche Bibelstelle Jesus Sirach 24, 17 „Wie ein Weinstock trieb ich schöne Ranken, meine Blüten wurden zu prächtiger und reicher Frucht“ im Sinne einer allegorisch-mystischen Anwendung auf Maria als Weinrebe zurückgreifen und bereits bei Ephräm dem Syrer († 373) in seinen Marienhymnen⁴ einen klassischen Ausdruck gefunden haben, stellt das Eischener Marienbild eine höchste Verdichtung in bezug auf die künstlerische Umsetzung der marianisch gedeuteten Bibelstelle Sir 24, 17 dar. Unter den von Alois Thomas genannten Beispielen der „Weinrebenmadonna“ dürfte als Parallele lediglich das undatierte Deckengemälde von Altenburg/Oberbayern in Frage kommen. Auf dieser Darstellung „wächst aus dem Schoß Marias eine starke Rebe mit mehreren Ästen und Trauben; darüber sitzt auf einer großen Traube das Jesuskind, über dem die Taube als Heiliger Geist schwebt“⁵.

¹ G. SCHMITT/M. SCHROEDER, *Madones au Luxembourg*, Luxembourg 1966, Frontispicium.

² N. THILL/M. SCHMITT, *Traube und Rebe in der religiösen Kunst Luxemburgs*, Luxemburg 1982, S. 168.

³ A. THOMAS, *Maria, die Weinrebe*, in: *Kurtrierisches Jahrbuch* 10 (1970) S. 30–55; DERS., Art. „Weinrebenmadonna“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. IV, Freiburg/Brsg. 1972, Sp. 485–491; DERS., *Die Weinrebenmadonna*, in: L. KÜPPERS (Hrsg.), *Die Gottesmutter. Marienbild in Rheinland und Westfalen*, Recklinghausen 1974, S. 185–195.

⁴ EPHRÄM, *Carmina Sogyata*.

⁵ A. THOMAS, op. cit. „Die Gottesmutter“, S. 193.

Dieser Beschreibung entspricht genau das um 1750 entstandene Flachrelief am Eischener Altar. Unterhalb des Reliefs befindet sich die Inschrift „Sta. Dei Genitrix O.P.N.“. Indem diese Mariendarstellung näherin die Tabernakeltüre des Altars schmückt, steht das Motiv „Maria als Weinrebe“ in direktem Bezug zur eucharistischen Spiritualität, zu welcher die Ikonographie der „Weinrebenmadonna“ gehört. Christus ist die „Traube des Lebens“, die in der Eucharistiefeier dargebracht wird. Handelt es sich bei den „Weinrebenmadonnen“ allgemein um Bildtypen, auf denen Maria oder das Jesuskind eine Traube in den Händen hält, so wird demgegenüber auf der Eischener Tabernakeltür Maria selbst als Weinrebe, an der Christus, die Edeltraube, gewachsen ist, in aller Deutlichkeit dargestellt.

Wird gewöhnlich in der mittelalterlichen Ikonographie der Stammbaum Jesu in Beziehung zu Jesse, dem Vater Davids aus dem Stamme Juda, gebracht, so nimmt am Altar von Eischen die Jungfrau Maria die Rolle Jesses ein. An die Stelle des Baumstumpfs oder der „Wurzel Jesses“, aus welcher der verheißene Messias als „Reis“ oder „Schößling“ hervorgehen soll (Jes 11, 1), ist der Rebstock getreten, der aus dem Schoß der Jungfrau Maria emporwächst und als Edeltraube Christus trägt.

Bemerkenswerterweise stammt laut stilistischem Befund das Flachrelief erst aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, obwohl seine geistigen Wurzeln in altchristlicher Zeit und im Mittelalter liegen und Bildparallelen aus dem Barockzeitalter im Moselraum kaum bekannt sind. Aufgrund des Vorkommens dieses marianischen Motivs in einer Ortschaft, die bis 1803 Filiale der Pfarrei Arlon im Trierer Archidiakonats Longuyon war und lediglich über eine Kapelle verfügte, ist anzunehmen, daß der Altar erst nachträglich nach Eischen gekommen ist. Ursprünglich gehörte er wohl in eine der in der unmittelbaren Nachbarschaft von Eischen gelegenen und unter Kaiser Joseph II. oder während der Französischen Revolution aufgelösten Kloster-niederlassungen. Es könnte sich hierbei um die Zisterzienserinnenabtei von Clairefontaine, das Kapuziner- oder Karmelitenkloster aus Arlon handeln. Jedenfalls reflektiert das in einer mystisch vertieften Schau gründende Bildmotiv eine Spiritualität, die kaum in einem dörflichen Milieu des 18. Jahrhunderts beheimatet war.

Das „Pastor bonus“-Motiv in Kirche und Pastoraltheologie

Geschichtliche Erinnerungen — gegenwärtige Perspektiven

Mit dem vorliegenden Heft vollendet diese Zeitschrift ihren 100. Jahrgang. Dies ist der Anlaß, nochmals auf die Anfänge zu schauen und sich von ihnen inspirieren zu lassen¹.

Auf der Suche nach einem angemessenen Namen schrieben die damaligen Herausgeber im Vorwort zum ersten Heft: „Pastor bonus“ soll sie heißen, einen besseren Titel könnten wir für sie nicht finden², und als Untertitel wählten sie: „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis.“ Wenn sich der Titel auch beim Neuanfang im Jahre 1946 geändert hat, so stellen Name und Intention der ersten Stunde doch eine bleibende Herausforderung dar, die historisch bedacht und kairologisch eingeholt werden will. Geschichtliche Erinnerungen und aktuelle Perspektiven, das sollen daher die beiden wesentlichen Aspekte sein, auf die sich die praktisch-theologischen Beiträge dieses Heftes beziehen.

I. Bilder, die nicht vergehen

Als die Verantwortlichen damals sich für das Motiv des „Pastor bonus“ entschieden, taten sie dies in der Überzeugung, ein Leitbild von bleibender pastoraler Bedeutung gewählt zu haben³. Es gibt elementare Bilder, die mit ihren Wurzeln tief in den Fundus geschichtlicher Erfahrung⁴ und in den Seelengrund des Menschen hineinreichen⁵. Die Bibel hat sich solcher „Ur-

¹ Vgl. B. FISCHER, Zum hundertsten Jahrgang der Trierer Theologischen Zeitschrift, in: TThZ 100 (1991) 1 f.

² Pastor bonus. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis, 1 (1889) 1.

³ Ebd.

⁴ Seit Eintritt in die zweite Großphase der Menschheitsgeschichte, die der Bauern und Hirten (zu Beginn des neolithischen Zeitalters), prägt die Georgik und Bukolik in immer neuen Varianten die Kulturgeschichte der Menschen mit. Vgl. H. JANKUHN, Der Ursprung der Hochkulturen, in: Propyläen der Weltgeschichte, Berlin 1960, II. Bd., 592 ff.

⁵ Vgl. zur Symbol- und Archetypenlehre von C. G. Jung: S. DEFOUR OSB, Individuation, der Weg der Selbstverwirklichung nach C. G. Jung, in: K. FRIEDLINGS DORF/M. KEHL (Hrsg.), Ganz und heil, Würzburg 1990, 106—126.

Bilder“ bedient⁶, hat sie in den Dienst der Selbstmitteilung Gottes gestellt und sie in ihrer christlichen Gestalt der Seelsorge der Kirche als „Maßgebend“ mit auf den Weg gegeben. Das Bild vom „Pastor bonus“ gehört dazu. In ihm bündeln sich existentielle Sehnsüchte der Menschen, die Sehnsucht nach Begleitung, Führung, Schutz, Annahme, Geborgenheit, Gemeinschaft, die Sehnsucht nach Heilung und Heil.

In der Sprache heutiger Psychologie könnte man beim Hirtenmotiv gleichsam von einem „archetypischen Bild“ sprechen, weil sich in ihm ein „Urmuster menschlicher Verhaltensweisen“, ein „Kernstück menschlicher Lebensbewältigung“ (H. Pongratz) mit „numinos ergreifendem Charakter“ (S. Defour OSB) widerspiegelt. Dieses Bild ist daher nicht nur von alltags-symbolischer Qualität, sondern besitzt eminent religiösen Verweischarakter und ist geeignet, „Realsymbol“ des Christlichen zu sein. Es vermag „in der Modalität des Symbolischen und Archetypischen“ zu vermitteln, „was die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus für den Menschen bedeutet“⁷.

Damit hängt es wohl zusammen, daß dieses Bild erstaunlich „sinnbeständig“ geblieben ist, viele „Kulturschocks“ (van de Spijker) überstanden hat und pastoral immer wieder wegweisende Bedeutung erlangte.

II. Ein „pastorales“ Bild der Bibel

Das Hirtenbild wurde bereits in außerbiblischen Kulturen vielfach auf Herrscher und Gottheiten bezogen. Wenn also dieses Bild kulturgeschichtlich auch weit über die Bibel und ihr Umfeld hinausreicht⁸, so gründet seine pastorale Relevanz primär in den Erfahrungen und Weisungen der Heiligen Schrift⁹.

1. Konturen im Alten Testament

Es ist das Neuartige im Alten Testament, daß dieses Motiv in einzigartiger Weise auf Jahwe Anwendung findet. Gott ist der Hirte, dies ist die entschei-

⁶ R. WALTER (Hrsg.), *Die Hundert Namen Gottes, Tore zum letzten Geheimnis*, Freiburg 1985; M. KASSEL, *Biblische Urbilder*, München 1980; A. GRÜN (OSB), *Bilder von Seelsorge*, Mainz 1991.

⁷ J. BAUMGARTNER, *Pastoralpsychologie*, Düsseldorf 1990, 614.

⁸ W. JOST, *Poimeen. Das Bild vom Hirten in der biblischen Überlieferung und seine christologische Bedeutung*, Gießen 1939, 6–9. (Er zeigt einleitend die Verwendung des Hirtenbildes im antiken Orient und im griechischen Kulturkreis auf.)

⁹ Es soll in diesem Zusammenhang keine detaillierte Exegese nachgezeichnet werden, sondern einige pastoral-bedeutsame Linien verfolgt werden.

dende Kernaussage¹⁰, oder wie Martin Buber übersetzt: Jahwe ist der „Hirtende“¹¹. Besonders in den Psalmen und einigen prophetischen Büchern wird Israel als erster Adressat seiner Hirtensorge genannt. Es wird als „Herde des Herrn“, als „Schafe seiner Weide“, „... seiner Hand“, „... seines Eigentums“ bezeichnet¹². So ist Jahwe zunächst der Hirt des Volkes, aber zugleich auch des einzelnen Menschen. Die Kollektivform in Psalm 100 und die Individualform in Psalm 23 schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Gott ist nach dem Aufweis des Alten Testaments der Hirt für das Volk und jeden einzelnen, der „Hirt ohnegleichen“. Im Horizont der alttestamentlichen Schriften weitet sich der Hirtendienst Gottes anfanghaft in eine universelle Dimension¹³. Hirtesein wird aber gelegentlich auch mit dem Amt des Königs in Verbindung gebracht. Das deutet an, daß es nie ein „harmloses Amt“ ist (C. H. Mohr), vielmehr bezeichnet es eine Art „Hoheitstitel“. Diese Verbindung weist zugleich darauf hin, daß Herrschen eine neue Qualität erlangt und als Dienst begriffen werden muß. In bezug auf den Menschen wird in der pastoralen Bildsprache der Bibel jedoch eher behutsam und zurückhaltend vom Hirten gesprochen. Hoheitsträger in Israel (etwa Richter und Könige) führen für gewöhnlich nicht expressiv den Titel „Hirt des Volkes“. Ausdrücklich aber wird von David, dem „Hirten von Bethlehem“, berichtet, daß er das Volk Israel als Hirt weidet und als König leitet (P. van de Spijker)¹⁴. Gottes „Hirten“ und menschliches „Weiden“ geraten dabei in ein Wechselverhältnis. Ein Mensch kann König und Hirt nur nach dem Vorbild und im Auftrag Gottes sein¹⁵. Wo dieser Zusammenhang zerbricht, dort geraten politische und religiöse Führer in die Gefahr, nicht mehr vorrangig das Volk und den einzelnen Menschen zu „weiden“, sondern „ihr eigenes Schäflein ins Trockene zu bringen“; dann aber droht Verwirrung und Zerstreuung: „Das Schwache habt ihr nicht gestärkt, das Kranke nicht geheilt, das Verletzte nicht verbunden, das Verirrte nicht gesucht und das Starke mit großer Härte behandelt“¹⁶, so die Klage des Propheten. In solcher Situation wird um so eindringlicher auf die verlässliche Hirtentreue Gottes verwiesen¹⁷. Hirtentreue Gottes bedeutet zugleich Bundestreue:

¹⁰ Vgl. etwa Ps 23, 1; Jes 40, 11; Jer 31, 10.

¹¹ Vgl. die Übersetzung von M. BUBER/F. ROSENZWEIG, Bd. I: Die fünf Bücher der Weisung, Heidelberg 1976, 95. (Diese Version ist pastoral besonders interessant, weil darin das Handeln Gottes bereits zum Ausdruck kommt.)

¹² Vgl. etwa Ps 74, 1; 79, 13; 95, 7; 100, 3; Jer 13, 17; 23, 1—3; Ez 34, 11; Mich 7, 14.

¹³ Vgl. etwa Sir 18, 13.

¹⁴ Vgl. 2 Sam 5, 2; 7, 7; Ps 78.

¹⁵ Vgl. Mich 5, 1—3.

¹⁶ Vgl. Ez 34, 4.

¹⁷ Vgl. Ez 34, 11 u. 15, 29—31.

„Bund des Wohlwollens und des Friedens.“¹⁸ Der Bundesgott als Hirte will Völker und Menschen in „die Fülle des Schalom“ führen (P. van de Spijker)¹⁹. Geradezu zukunftsweisend heißt es weiter bei Ezechiel: „Ich bestelle über sie einen einzigen Hirten, daß er sie weide, meinen Knecht David . . .“²⁰ Viele erblicken in dieser Aussage eine Verheißung des kommenden „Messianischen Hirten“ (W. Zimmerli).

2. Ausgestaltung im Neuen Testament

Im Neuen Testament wird folgerichtig das zentrale Hirtenbild mit der Person und dem messianischen Heilswerk Jesu in Verbindung gebracht²¹. Jesus erlebte schmerzlich den desolaten Zustand des Volkes. Die sogenannten politischen und religiösen „Führungseliten“ sorgten sich weniger um das Volk²², vielmehr weideten sie sich selbst. In Jesus beruft Gott einen Hirten ganz nach seinem Herzen. Er soll den Verlassenen und Zerstreuten erfahrbar machen, daß sie von Gott dem Hirten gesucht, gesammelt, versöhnt und geheilt werden. Nach der Art Gottes „zu suchen und zu retten (heilen), was verloren (verwundet) war“, darin kulminiert seine vornehmste Hirtenaufgabe²³. Darum kann er sich auch im Namen Gottes guter Hirte („Pastor bonus“) nennen²⁴. Die Rede „Ich bin der gute Hirt“ steht in der Reihe jener wichtigen „Ich-bin-Aussagen“ des Johannesevangeliums, die Auskunft geben über „Ursprung“, „Vollmacht“ und „Bedeutsamkeit“ Jesu (A. Läpple). Seine Aufgaben sind Dienst und Hingabe gegenüber der Herde. Dienst „an“ und Hingabe „für“, bis zur Hingabe des Lebens²⁵, dies ist die radikalste Weise des „Daseins für andere“. Sein Leben hingeben „für die Schafe“ wird so zur bedeutsamsten „soteriologischen Formel“ des Johannesevangeliums²⁶.

Ein weiteres Charakteristikum des so gearteten Hirten ist es, daß er die Seinen kennt. Hier ist von einem gegenseitigen Erkennen die Rede: „Ich

¹⁸ Vgl. Ez 34, 25.

¹⁹ Der Schalom Gottes wird in faszinierender Weise in poetischer Bildsprache im Psalm 23 beschrieben, ebenfalls spiegelt er sich im Lebensschicksal einer großen alttestamentlichen Gestalt, der Gestalt des Jakob wider, der ganz aus dem Vertrauen auf Gott den Hirten lebte (vgl. Gen 48, 15 f.).

²⁰ Vgl. Ez 34, 23.

²¹ Bereits zu Beginn des Matthäusevangeliums wird er als der endzeitliche Hirte Israels angekündigt (vgl. Mt 2, 6).

²² Vgl. Jo 7, 45 ff.

²³ Vgl. Lk 19, 10; 15, 4; 15, 8, 15, 11.

²⁴ Vgl. Jo 10, 11 a.

²⁵ Vgl. Jo, 10, 11 b.

²⁶ Vgl. K. H. SCHEKLE, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments, Heidelberg 1949, 17.

kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich.“²⁷ Dieses Kennen ist mehr als ein nur oberflächlich wahrnehmendes Wissen über den anderen, sondern ein von der Liebe getragenes „Umeinander-Wissen“ in der Tiefe. Es wird in Parallele gesetzt zum „gegenseitigen Wissen“ von Vater und Sohn²⁸ und nimmt daher Maß an der „vollkommenen Gottesgemeinschaft“ (J. Blank) als Erfüllung von Heil und Schalom. Wenn wir diesen „Kreislauf der Liebe“ (E. Przywara) bedenken, dann wird einsichtig, daß in übertragenem Sinn das Hirtesein Jesu für die Kirche nicht nur zur Einladung, sondern zur Herausforderung und zum Auftrag wird. Ihre Glieder sollen in der Nachfolge „des guten Hirten“ gegenseitig wie Hirten nach dem Vorbild Jesu sein. Immer wieder werden daher Menschen in je verschiedener Weise im Neuen Testament Hirtenaufgaben anvertraut²⁹. Einmal werden sie gar wörtlich als Hirt bezeichnet: „Der verherrlichte Christus hat die einen zu Aposteln bestellt, andere zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere zu Hirten und Lehrern.“³⁰ Hier scheint nochmals etwas von der „amtlichen“ Seite des Hirtendienstes auf³¹, zugleich aber auch im Sinne des Paulus etwas von der charismatischen Berufung des Gottesvolkes.

In Kurzform kann zusammengefaßt werden: Im Bild des Hirten kommt ein wichtiger Wesenszug Gottes und seines Handelns am und mit dem Menschen und der Schöpfung zum Ausdruck. In Jesus Christus haben das Bild vom guten Hirten und die „Pastoral Gottes“ leibhaftig und unübertreibbar Gestalt angenommen, alle kirchliche Heilssorge findet in ihm und seinem „pastoralen“ Dienst ihr Maß. Daher sind nach dem ersten Petrusbrief alle, denen ein Hirtendienst in der Kirche übertragen wird, dem „Oberhirten“ Jesus Christus in Verantwortung verbunden und empfangen von ihm ihren „Lohn“³².

III. Überblick zur Wirkungsgeschichte dieses biblischen Bildes

1. Reiche Zeugnisse in der Ikonographie

Vor diesem biblischen Hintergrund wird verständlich, daß dieses Bild in der frühen Kirche Geschichte machte, davon zeugen viele Vätertexte, be-

²⁷ Vgl. Jo 10, 14.

²⁸ Vgl. Jo 10, 15.

²⁹ Vgl. Mt 18, 6—10; 18, 12—14; Lk 15, 4; Jo 21, 15—17; 1 Kor 9, 7; Apg 20, 17—36; 1 Petr 5, 1—4.

³⁰ Vgl. Eph 4, 11.

³¹ H. MERKLEIN ist der Meinung, daß bereits in Apostolischer Zeit „weiden“ die eigentliche Aussage für das Amt darstellt. Vgl. Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief, München 1973, 365—368.

³² Vgl. 1 Petr 5, 2—5.

sonders aber die reichen Zeugnisse der Ikonographie³³. „Es ist das bei weitem am häufigsten anzutreffende Motiv der frühchristlichen Kunst: auf Fresken, Statuen, Reliefs, Medaillons, Tonlampen, gravierten Gläsern, Gemmen, Epitaphien, und geographisch ebenso verbreitet, wie es die Christenheit der Zeit war.“³⁴ Allein in den Katakomben ist es 144mal dargestellt³⁵. In unserem Zusammenhang ist es nicht von ungefähr, daß die ersten Herausgeber des „Pastor bonus“ das Vorwort zum ersten Heft mit der Deutung von zwei solchen Darstellungen beginnen³⁶. Die erste davon zeigt Christus mit dem wiedergefundenen Schaf auf der Schulter, darin wird das zentrale Anliegen nochmals deutlich: Christus sucht das Verlorene und führt es in die Gemeinschaft der Versöhnten und Erlösten zurück; der Hirte wird schließlich selbst zum Lamm. Dieses bleibt auch während anderer Epochen in vielen Varianten das dominante Hirtenmotiv der christlichen Kunst³⁷. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß besonders im 17. Jahrhundert (hauptsächlich in bekannten Frauenklöstern Spaniens) auch Maria als Hirtin dargestellt wurde³⁸. Vielfach führten aber auch Fehlformen bei der Darstellung zur Verniedlichung des sonst so wertvollen Motivs.

2. Tradition abendländischer Hirtendichtung

Nicht weniger faszinierend ist die reiche Tradition abendländischer Schäfer- und Landlebendichtung³⁹. Ist sie auch nicht durchgehend und direkt biblisch inspiriert, bleibt sie doch in Teilen intensiv von religiös-christlichen Impulsen beeinflusst. Eine besondere Nähe zu christlichem Ideengut stellt Theodor Haecker bereits beim Vater abendländischer Bukolik und Georgik, bei Vergil, fest⁴⁰.

³³ Dieser Bereich ist in der Dissertationsschrift von Theodor Konrad Kempf gründlich aufgearbeitet: „Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt“, Rom 1942. Dort finden sich auch zahlreiche Zeugnisse der Vätertheologie, 42–82.

³⁴ Vgl. Artikel zum Stichwort Hirt, in: G. H. MOHR, Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst (Herder Spektrum 4008), Freiburg 1991, 146.

³⁵ Vgl. Theologische Realenzyklopädie, 1904 (Bd. 4), 73.

³⁶ Vgl. Pastor bonus (wie Anm. 3). (Es handelt sich um die Darstellungen in den Katakomben der heiligen Lucina und des heiligen Callistus.)

³⁷ Vgl. A. LEGNER, Der Gute Hirte, Düsseldorf 1959. (Erfasst sind die Spätantike, das 11. und 12. Jahrhundert, die Gotik, Reformation und Gegenreformation und der Barock.)

³⁸ Vgl. G. H. MOHR (wie Anm. 34), 147.

³⁹ Vgl. K. GARBER (Hrsg.), Europäische Bukolik und Georgik, Darmstadt 1976.

⁴⁰ Th. HAECKER, Vergil. Vater des Abendlandes, München 1948.

Blieb diese literarische Gattung durchgehend in den einzelnen Stilepochen lebendig, so erlebte sie einen besonderen Höhepunkt im Zeitalter des Humanismus⁴¹, der Renaissance und des Barock⁴². „Vers- und Prosaekloge sowie schäferliche Liebesdichtung in der lyrischen, dramatischen und erzählenden Spielart stellen die beiden großen Typen dar, in dem sich die europäische Pastoralichtung bewährt hat.“⁴³ Diese Formelemente beeinflussten auch die geistliche Hirtendichtung der Zeit⁴⁴. Sie hat im „geistlichen Schäferspiel“ einen eigenen Typus hervorgebracht, der primär auf biblische Motive zurückgriff, aber auch nicht ganz frei war von mythischen Elementen⁴⁵.

Es sei abschließend darauf hingewiesen, daß sowohl die profane als auch die geistliche Hirtendichtung mehr als nur „romantische Liebesidylle“ und „erbauliche Volksfrömmigkeit“ hervorbrachte, sie erreichte mitunter bemerkenswerten theologischen Tiefgang⁴⁶, erlangte vielfach sogar mystische Qualität⁴⁷. Ebenfalls war sie nicht selten „Organon politischer Prophezie“ (K. Garber) und besaß dann kritische Funktion. Das ist ganz gewiß mit ein Grund dafür, das sie heute als eine Art „Alternativ-Kultur“ neue Aufmerksamkeit erfährt.

3. Entwicklungen in der Theologie

Die ikonographische und literarische Wirkungsgeschichte sind bemerkenswert, ebenso die theologischen Auswirkungen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß das „Hirtenbild“ für die Begründung und Auslegung des kirchlichen Amtes herangezogen wurde. Das gilt für die neutestamentliche Zeit (H. Merklein), dies gilt genauso für die Zeit der Vätertheologie⁴⁸. Dabei wurde das „Hirtesein“ nicht ausschließlich und absolut gesehen, sondern als wesentlicher und umfassender Bestandteil in einer vielschichtigen und fließenden Konzeption. „In der Beschreibung der kirchlichen Ämter bleiben die Väter dem Erbe des Neuen Testaments treu. Sie benutzen viele Termini und Bilder, um Sein und Wirken der Amtsträger zu

⁴¹ Gestalten von großem Format, wie Petrarca und Erasmus, gehörten zu den Propaganden dieser Stilrichtung. Vgl. W. KRAUS, Über die Stellung der Bukolik in der ästhetischen Theorie des Humanismus, in: K. Garber (wie Anm. 39), 140–164.

⁴² Vgl. K. GARBER (wie Anm. 39).

⁴³ Vgl. ebd. (Vorwort), XI.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Vgl. G. H. MOHR (wie Anm. 34) 146–147.

⁴⁶ Vgl. K. REINHARD, Christus der „kleine“ Hirte. Pastorale Christologie bei Johannes vom Kreuz und Louis de León, TThZ 100 (1991), 114–125.

⁴⁷ Vgl. ebd. 121 f.

⁴⁸ Vgl. L. SCHICK, Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien, Frankfurt–Bern 1982, hier: besonders 55–72.

umschreiben. Der gemeinsame Nenner der Amtstheologie der Patristik ist das Bild des Hirten⁴⁹, so faßt L. Schick prägnant seine Untersuchungsergebnisse zusammen⁴⁹. Im Laufe der weiteren Entwicklung wird eine Tendenz sichtbar, das Hirtesein innerhalb entstehender Trilogien zu integrieren⁵⁰. Dabei ist es bemerkenswert, daß dreigliedrige Formeln erst relativ spät, nämlich im Laufe des 19. Jahrhunderts, fester Bestandteil der katholischen Amtstheologie wurden und nunmehr den Charakter einer „Tres-Potestas Trilogie“ annahmen⁵¹. Bemerkenswert ist außerdem, daß das theologisch-anthropologische als ältestes Ternar über lange Zeit in Vergessenheit geriet und primär in den Gebeten und Riten der Liturgie (hauptsächlich in den „Tauf-, Salbungs- und Ölweiheriten“) überlebte. Schwer hatte es auch die ekklesiologische Trilogie⁵². Es ist das Verdienst des II. Vatikanischen Konzils, „alle dreigliedrigen Formeln und Trilogien, die im Laufe der Geschichte entwickelt worden sind“, wieder aufzugreifen⁵³.

Stellen wir diese gebündelten Ergebnisse zur Genese und Historie der Trilogien in Vergleich zu den Befunden im Neuen Testament und der Vätertheologie, so muß gesagt werden, daß das Hirtenbild durch die Integration in die Trilogien versachlicht wurde, sich sein Profil verändert und seine Dynamik abgeschwächt hat. Durch weitgehende Verschmelzung mit dem „königlichen Amt“ stand es auch verbal und terminologisch nicht mehr so im Vordergrund wie in der Anfangszeit. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß in der theologischen Auslegung zu einseitig die amtliche Vollmacht zum Führen, Leiten oder gar Regieren herausgestellt wurde und zuwenig die therapeutisch-heilende und soteriologisch-befreiende Seite, wie sie in der biblischen und frühkirchlichen Tradition als dominant in Erscheinung trat. Das Konzil versucht besonders in „Lumen gentium“, umsichtig und behutsam Korrekturen vorzunehmen. Dazu meint K. Rahner: „Bemerkenswert an Artikel 30 (LG) ist noch, daß er ehrlich sagt, es sei nicht Aufgabe der Hirten, die ganze Heilssendung der Kirche in der Welt allein auf sich zu nehmen. Die vornehmliche Aufgabe der Hirten wird hier

⁴⁹ Vgl. Ebd. 72.

⁵⁰ Nach L. SCHICK haben sich folgende dreigliedrige Formen im Laufe der Geschichte herauskristallisiert: a) die Christologische (zur Erklärung von Person und Werk Christi); b) die Theologisch-anthropologische (zur Erklärung der Würde der Christen und ihre Mitwirkung am Werke Christi); c) die Amtstheologische (um die Vollmachten der Amtsträger darzustellen); d) die Ekklesiologische (zur Darstellung, wie die ganze Kirche das Werk Christi weiterführt) (vgl. seine Zusammenfassung auf Seite 139).

⁵¹ Vgl. ebd. 140.

⁵² Diese entstand im Zuge der Wiederbelebung der Leib-Christi-Ekklesiologie und wurde Anfang der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts von dem Kanonisten Georg Phillips begründet (vgl. ebd. 140).

⁵³ Ebd. 141.

und öfter als ‚Weiden‘ beschrieben. Der Ausdruck aus der Hirtenkultur soll offenbar die Vorstellung eines ‚Regierens‘ abweisen.⁵⁴

In diesem Zusammenhang gilt es auch neu zu bedenken, in welcher Weise Laien in der Kirche am amtlichen Hirtendienst teilhaben. Vielleicht könnte diesbezüglich ein stärkerer Rückgriff auf das ekklesiologische Ternar in Verbindung mit einer Communio-Ekklesiologie zu einer angemesseneren und pastoral weiterführenden Auslegung und Verhältnisbestimmung führen⁵⁵.

III. Das Bild vom „Pastor bonus“ in der Pastoraltheologie

1. Vielfalt „pastoraler“ Lebens- und Verweiszeichen

Lange bevor es die Pastoraltheologie namentlich und institutionell in der Kirche gab, gab es die Pastoral und den Pastor. Etwa seit dem siebten Jahrhundert heißen die Seelsorger in Deutschland „Pastores parochiales“; Hirten also, die bei ihrer Herde wohnen. Im Wechsel der Zeiten hat sich in unseren Regionen über Jahrhunderte hinweg die Bezeichnung „Pastor“ als äußerst resistent erwiesen und sich im Sprachgebrauch und Bewußtsein auch der modernen Gesellschaft erhalten, und das, was sie tun, ist „Pastoral“, Hirtendienst also. Bei der Einführung eines Pastors in seine Pfarrei war es über Jahrhunderte üblich, dies unter dem Anspruch des Evangeliums vom „guten Hirten“ zu tun. Der Papst gilt als der oberste Hirte (Pastor) der Kirche, der Bischof ist der erste Hirte (Pastor) seiner Ortskirche, beide tragen sie als eines ihrer Kennzeichen den Hirtenstab. Ein besonderes Hirten-Signum ist das Pallium, aus der Wolle junger Schafe gewebt. Als eines ihrer Kommunikationsmittel bedienen sich Bischöfe bis zur Stunde der Hirtenbriefe. Es ließe sich die Palette „pastoraler“ Lebens- und Verweiszeichen auf dem geschichtlichen Weg der Kirche und ihrer Gemeinden noch beliebig vervollständigen. Auffallend ist, daß sie fast ausschließlich mit Trägern kirchlicher Ämter in Verbindung gebracht werden.

Vor diesem historischen Szenarium wird es verständlich, daß sich auch innerhalb der Theologie eine eigene Disziplin entwickelte, die die Pastoral der Kirche im Kontext der jeweiligen Gesellschaft reflektiert und kritisch

⁵⁴ Vgl. K. RAHNER/H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, 116.

⁵⁵ Das II. Vatikanische Konzil hat in dieser Richtung mehr als nur anfanghafte Akzente gesetzt, die im Blick auf die heutige pastorale Situation weiter geklärt und entwickelt werden müßten (Vgl. A. RAJSP, „Priester“ und „Laien“. Ein neues Verständnis, Düsseldorf 1982).

begleitet, die „Pastoraltheologie“, mitunter auch „Poimenik“ genannt. Als eigenständiger wissenschaftlicher Zweig der Theologie ist sie relativ jung, sie hat gerade ihren 200. Geburtstag hinter sich⁵⁶; dem Namen nach ist sie wesentlich älter und verdankt ihn einem Trierer „Pastoraltheologen“, Weihbischof Peter Binsfeld⁵⁷. Als eigenständige Disziplin entstand sie, weil die pastorale Ausrichtung der theologischen Kerndisziplinen nicht mehr genügend gewährleistet war.

2. Tendenzen in ausgewählten Handbüchern

Im folgenden soll nun auf der Grundlage einiger ausgewählter Handbücher die Entwicklung des Leitbildes vom „Pastor bonus“ innerhalb der Pastoraltheologie skizzenhaft dargestellt und bedacht werden. Im Zusammenhang mit der Entwicklung im ikonographischen und literarischen Bereich konnte bereits darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Hirte-Motiv in der Zeit des Humanismus, der Renaissance und des Barock sich besonderer Beliebtheit erfreute und die gestalterische Phantasie vielseitig und nachhaltig anregte. Das aber fiel chronologisch mit jenen Epochen zusammen, in denen die Pastoraltheologie immer mehr Gestalt annahm und sich schließlich als eigenständige universitäre Disziplin etablierte und entfaltete⁵⁸. Das läßt vermuten, daß dieses eminent „pastorale Motiv“ auch in den pastoraltheologischen Zeugnissen (Handbüchern) Spuren hinterlassen mußte. Setzte schon das Konzil von Trient unübersehbare Akzente in dieser Richtung⁵⁹, so hatte sich dieses Leitbild hundert Jahre danach noch nicht genü-

⁵⁶ Das Geburtsjahr ist 1774, der Geburtsort Wien, die entscheidende Figur Maria Theresia, die mit der Promulgierung des sogenannten Wiener Plans unter dem Kennwort „Verfassung der theologischen Facultät“ die rechtliche Grundlage zur Errichtung der Pastoraltheologie als eigenständige Universitätsdisziplin schuf (vgl. J. MÜLLER, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Errichtung der theologischen Schulen“*, Wien 1969, 32).

⁵⁷ Bereits im Jahre 1591 erschien von ihm das „Enchiridion theologiae pastoralis“, worin der Name erstmalig im deutschsprachigen Raum verwendet wird. (Vgl. J. MARX, *Geschichte des Erzstiftes Trier* . . . , Bd. 2, Trier 1859, 508 ff.)

⁵⁸ Vgl. K. WERNER, *Die Geschichte der katholischen Theologie*. Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (*Geschichte der Wissenschaften in Deutschland*. Neuere Zeit 4), München und Leipzig 1889; H. ZSCHOKKE, *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich*. Aus Archivalien, Wien und Leipzig 1894; F. DORFMANN, *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung*, Wien und Leipzig 1910; R. FÜGLISTER, *Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin*, Basel 1951; H. SCHUSTER, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. I (hrsg. von F. X. ARNOLD u. a.), Freiburg 1964, 40–92; E. WEINZIERL/G. GRIESL (Hrsg.), *Von der Pastoraltheologie zur praktischen Theologie*, Salzburg und München 1975.

⁵⁹ Das Konzil begründet das territoriale Pfarrprinzip und die Residenzpflicht der Pfarrer damit, daß er als „Hirte“ die einzelnen Schafe seiner Herde kennen muß, damit

gend unter dem lothringisch-luxemburgischen Klerus der Diözese Trier durchgesetzt⁶⁰. Anderenorts war es gewiß ähnlich so, so daß die Pastoraltheologie auch vom Zustand der Kirchenpraxis gefordert war, Akzente in dieser Richtung zu setzen.

Das geschah in unterschiedlicher Art und Weise und soll an einigen Beispielen veranschaulicht werden.

a) Der „Pastor bonus“ des Johannes Opstraet

Nicht von ungefähr ist es, daß als erstes Handbuch für die neu errichtete theologische Disziplin von Franz Stephan Rautenstrauch, einem ihrer Wiener „Architekten“, zunächst das Lehrbuch von Johannes Opstraet (1651–1720) empfohlen wurde⁶¹, das namentlich den Titel „Pastor bonus“ trägt, bereits im Jahre 1691 in Mecheln erschien, in überarbeiteter Form 1764 in Passau und in 24. Auflage 1785 nochmals in Bamberg/Würzburg aufgelegt wurde⁶². Wie bereits aus dem Titel hervorgeht, wird darin „Jesus, der gute Hirt, der sein Leben für die Schafe hingibt“, als entscheidendes Leitbild gewählt. Es verdient Anerkennung, daß Opstraet Sein und Dienst des Priesters ganz im Heilswerk Christi verankert wissen will. Um diese Verankerung zu begründen und entsprechend zu entfalten, bedient er sich geläufiger Stichworte der damaligen Theologie: „Stellvertreter Christi“⁶³, „Mittler zwischen Mensch und Gott“⁶⁴, „norma gregis“⁶⁵, legte diese aber in sehr eigenwilliger Weise aus. Opstraet vertritt die Meinung: „Der Priester ist nicht nur Diener, sondern auch ‚Verdiener‘ des Heils: durch sühnende Bußwerke erwirkt er den Sündern die Bekehrung.“⁶⁶ Hier wird ihm eine Bedeutung beigemessen, die ihn dem Mittlerdienst Christi „nebenordnet“.

keines verlorengeht. (Vgl. A. SCHROTT, Seelsorge im Wandel der Zeiten. Formen und Organisation seit Begründung des Pfarrinstituts bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte, Graz–Wien 1949, 81–82.)

⁶⁰ Vgl. A. HAHN, Die Rezeption des tridentinischen Pfarrerrideals im westtrierischen Pfarrklerus des 16. und 17. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier, Luxemburg 1974, 386.

⁶¹ Vgl. F. DORFMANN (wie Anm. 58), 100 und 134.

⁶² Vgl. A. SCHUCHHART, Der „Pastor bonus“ des Johannes Opstraet. Zur Geschichte eines pastoraltheologischen Werkes aus der Geisteswelt des Jansenismus, Trier 1972. (Die folgenden Ausführungen zu diesem Handbuch bleiben weitgehend an den Ergebnissen von A. Schuchhart orientiert.)

⁶³ Vgl. Pastor bonus, 151; 289.

⁶⁴ Vgl. ebd. 132; 151; 153.

⁶⁵ Vgl. ebd. 116; A. SCHUCHHART (wie Anm. 62) 215.

⁶⁶ Vgl. A. SCHUCHHART 125 f.

Dies erfährt noch eine Verstärkung durch die Aussage, daß „Gott über die Priester niemand gestellt habe, der für sie eintritt“⁶⁷.

Dementsprechend stellt Opstraet rigorose moralische und aszetische Anforderungen an die Spiritualität und Lebensführung des Priesters⁶⁸ und reklamiert ein überzogenes Maß an Verantwortung beim seelsorgerlichen Dienst⁶⁹. Den idealen Priester sieht er zudem als einen Menschen, der von der Welt abgesondert ist und dem „welthafte“ Güter und Werte nichts bedeuten⁷⁰. Er postuliert daher auch äußerst strenge Maßstäbe und Auswahlkriterien bei der Berufung zum Hirtenamt⁷¹.

Fragt man nach den Gründen, die Opstraet veranlaßten, das Bild vom „Pastor bonus“ in dieser Art und Weise auszulegen, so ist einer beim desolaten Erscheinungsbild des Klerus im Erfahrungsbereich seiner Ortskirche zu suchen. Es ging ihm darum, im Zuge der nachtridentinischen Erneuerungsbewegungen einen aufrüttelnden Reformimpuls zu setzen. Daß er es so rigoros und mit einer solchen Theologie tat, hängt mit seiner lebensgeschichtlichen Grundprägung zusammen. Er war nachhaltig beeinflusst von jansenistischen Strömungen in seiner Heimat. Damit hängt auch zusammen, daß sein Buch sehr gegensätzliche Reaktionen auslöste: Sie reichen von vorbehaltloser Zustimmung bis zur radikalen Ablehnung⁷². Entsprach die einseitig jansenistisch gefärbte Theologie im „Pastor bonus“ des Johannes Opstraet auch keineswegs den theologisch eher liberalen Vorstellungen der Wiener Reformer, so waren es doch die Konkretisierungen für die Ausbildung und pastorale Praxis der Seelsorger, die in hohem Maße deren Sympathie und Zustimmung fanden. Sie kamen weitgehend den drei von ihnen formulierten Pflichtenkreisen entgegen und deckten sich außerdem mit ihren staatskirchlichen Interessen, die darauf ausgerichtet waren, „die Sittlichkeit des Volkes“ zu fördern und „die Glückseligkeit der Untertanen“ zu mehren.

Der Hirtenbegriff selbst wird dementsprechend von Rautenstrauch nicht in dieser massiv theologischen Auslegung übernommen, er führt ihn namentlich erst beim Pflichtenkreis der Unterweisung ein⁷³, und dies nur indirekt und in pragmatischer Absicht. Diese pragmatische Linie blieb bestimmend für die ersten Handbücher nach der Reform (F. C. Pittroff, F. Giftschütz u. a.).

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ Vgl. ebd. 219 f.

⁷⁰ Vgl. ebd. 218.

⁷¹ Vgl. ebd. 216 ff.

⁷² Vgl. ebd. 173–203.

⁷³ Vgl. F. DORFMANN (wie Anm. 58) 105.

b) Neue Akzente bei Peter Conrad und Johann Michael Sailer

Peter Conrad (1745–1816) und Johann Michael Sailer (1751–1832) standen noch mitten in der staatskirchlichen Ära und hatten in der Person von Clemens Wenzeslaus einen gemeinsamen geistlichen und weltlichen Dienstherrn, der eine in Trier, der andere in Augsburg. Mehr als nur eine formale Brücke zwischen beiden bildete der Augsburger Hirtenbrief von Clemens Wenzeslaus (1783), der von J. M. Sailer verfaßt wurde und von P. Conrad in seinem Leitfaden eifrig zitiert wird⁷⁴.

Wenden wir uns der Anwendung des Hirtenmotivs bei Conrad zu, so nimmt es eine hervorgehobene Position ein. Es stellt die entscheidende Bezugsgröße bereits in der „Präambel“ seiner Pastoraltheologie dar⁷⁵ und findet direkte Anwendung auf Selbstverständnis und Dienst der Seelsorger: „Über . . . Bischöfe und Apostel stehen die Seelsorger in so enger Verbindung mit dem guten Hirten Jesus Christus, daß sie ‚Stellvertreter und Botschafter Jesu unter dem Volke Gottes‘ sowie ‚Mitarbeiter Christi an der Seeligkeit seiner Volksgemeinde‘ sind.“⁷⁶ Im Dasein für die Gemeinde gründet daher ihre Existenz, und dies bis zum Einsatz des Lebens⁷⁷. Dieser christologisch ausgerichtete, biblisch begründete und hierarchisch gegliederte Hirtendienst konkretisiert sich in fünf entscheidenden Kernbereichen und den ihnen zugeordneten Pflichtenkreisen⁷⁸. Bei Johann Michael Sailer wird das Hirtenmotiv ganz besonders zur Verhältnisbestimmung von Seelsorger und Gemeinde herangezogen. Es geht ihm darum, unter dem Bild von „Hirte und Herde“ die innige Einheit von Seelsorger und Gemeinde darzustellen. Was er beiden Teilen in Erinnerung bringt, ist, daß sie aufeinander angewiesen und eng miteinander verbunden sind, „daß die Pfarrgemeinden ihren Hirten und die Hirten ihren Pfarrgemeinden angehören“⁷⁹. Er führt diese Verbindung in eine bemerkenswerte bibeltheologische Tiefe, indem er sie vergleicht mit der Verbindung Christi zum Vater und seinen

⁷⁴ Vgl. E. SCHNECK, Die echte Praxis beibringen. Peter Conrad (1749–1816) und die Entstehung der Pastoraltheologie an der alten Trierer Universität (Trierer Theologische Studien, Bd. 50), Trier 1991, 247. (Dieser Untersuchung verdankt der Verfasser eine Reihe von Anregungen zu diesem Teil.)

⁷⁵ Vgl. P. CONRAD, Leitfaden der deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie zu Trier. 2 Bände, Trier 1789.

⁷⁶ Vgl. E. SCHNECK (wie Anm. 74), 236; ferner, F. CONRAD (wie Anm. 75) 1, 17.

⁷⁷ P. CONRAD, ebd.

⁷⁸ „1. Die Herde Gottes im Glauben und in guten Sitten zu unterrichten. — 2. Den öffentlichen Gottesdienst vorschriftsmäßig zu verrichten. — 3. Die Sakramente gehörig auszuspenden. — 4. Die Pfarrei im äußerlichen Wohl zu verwalten. — 5. Die Pfarrgemeinde durch gutes Beispiel zu erbauen.“ (Vgl. P. CONRAD, ebd. 1, 21.)

⁷⁹ J. M. SAILER, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 3 Bände, München 1788–1789, Sulzbach 1835, hier: (1. Auflage) 1, 17.

Jüngern⁸⁰. Daraus leitet er dann die große gegenseitige Verantwortung ab, ganz besonders die der Hirten für das Heil der Gemeinde⁸¹. Damit bringt Sailer das Hirtenmotiv indirekt mit seiner pastoraltheologischen Kurzformel in Verbindung: „Gott in Christus — das Heil der Welt.“⁸²

Setzen Conrad und Sailer auch je eigene Akzente, so ist ihnen gemeinsam, daß sie das Hirtenmotiv nicht einfachhin funktional-pragmatisch für staatskirchliche Interessen dienstbar machen, sondern es in einen bemerkenswerten bibeltheologischen und christozentrischen Zusammenhang bringen. Einen weiterführenden ekklesiologischen Schwerpunkt setzt schließlich der Tübinger Anton Graf⁸³.

c) Anzeichen einer Trendwende bei Josef Amberger

Josef Amberger (1816—1889) ist Schüler von A. Graf und weiß sich bei der Grundlegung seiner Pastoraltheologie der ekklesiologischen Ausrichtung der Tübinger Schule verpflichtet⁸⁴. Seine Darlegungen zum Hirtenbild platziert er im Grundlegungsteil seiner Pastoraltheologie und sieht sie in enger Verbindung mit seiner zentralen Orientierung, der „Selbsterbauung der Kirche“⁸⁵. Daraus leitet er in zehn Schritten konkrete Handlungsanweisungen für den Hirtendienst der Seelsorger in den Gemeinden ab⁸⁶. An der deduktiven Argumentationsweise, die sich in den späteren Auflagen seines Handbuches noch weiter verstärkt, wird deutlich, daß Amberger in den Einflußbereich der sich ausbreitenden Neuscholastik gerät⁸⁷. In der Pastoraltheologie hatte dies zur Folge, daß sich trotz Sailer und nur wenige Jahre nach den Versuchen von Graf ein erneuter Strukturwandel anbahnte, der in anderen Entwürfen dann voll zur Auswirkung kam⁸⁸. Die Pastoraltheologie wurde wieder zu einer mehr pragmatisch ausgerichteten Anwendungslehre.

⁸⁰ Ebd. I, 19.

⁸¹ Ebd. I, 18 f.

⁸² Vgl. J. HOFMEIER, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers, Regensburg 1967, 96—101.

⁸³ Vgl. A. GRAF, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen 1841.

⁸⁴ Vgl. J. AMBERGER, Pastoraltheologie I—III, Regensburg 1850/1857 (I—III/2, Regensburg 1883—1886).

⁸⁵ Vgl. J. AMBERGER (wie Anm. 84), hier: Bd. I (1855), 107—125.

⁸⁶ Vgl. Ebd. 107 ff.

⁸⁷ Vgl. N. METTE, Joseph Amberger (1816—1889) und die Pastoraltheologie der Neuscholastik, in: F. KLOSTERMANN/J. MÜLLER (Hrsg.), Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform 1777—1977, Wien 1979, 233—242.

⁸⁸ Vgl. M. BENDER, Pastoraltheologie, 3 Bde., Regensburg 1861—1863; J. B. RENNIGER, Pastoraltheologie, hrsg. von A. GÖPFERT, Freiburg 1893.

Dieses bestimmte nachhaltig auch die Art und Weise, wie nun das Hirtenmotiv ausgelegt wurde⁸⁹.

Dieser gedrängte geschichtliche Gang durch einige relevante Handbücher der Pastoraltheologie zeigt ganz deutlich: Das Bild vom „Pastor bonus“ hat bei ihnen einen wichtigen Stellenwert. Durchgehend kann festgestellt werden, daß er fast ausschließlich auf Amtsträger und besonders auf die pfarrlichen Priesterseelsorger angewandt wird. Sie waren die Träger der Seelsorge, ihre pastoralen Vollzüge wurden weitgehend der Hirtentätigkeit des „Weidens“ zugeordnet oder auch daraus abgeleitet. Die Gläubigen galten als Adressaten ihrer Hirtenbemühungen und wurden unter dem Bild der Herde gesehen. Auf diese Art und Weise kam es unter der Zerteilung des Bildes (Hirt—Herde) und seiner Auslegung zu einem deutlichen Subjekt-Objekt-Gefälle in der Seelsorge. Die Verinnerlichung dieses Bildes führte dann leicht zu einem „klerikalistischen“ und „paternalistischen“ Mißverständnis in bezug auf die „Hirten“ und zu einer Entmündigung der Betreuten in der Herde. Wie die Akzente im einzelnen in den Handbüchern gesetzt wurden, hing dann immer auch von der gesellschaftlichen und kirchlichen (oder staatskirchlichen) Großwetter- und Interessenslage ab; ebenso von theologischen und kirchlichen Grundströmungen der Zeit und von der biographischen Grundprägung der jeweiligen Verfasser. Insgesamt zeigen die gewählten Beispiele auch im Blick auf die Begründung, Auslegung und Anwendung des „Pastor-bonus“-Motivs einen „Hang zum theorielosen Pragmatismus“. Schienen vorübergehend auch immer wieder bemerkenswerte bibeltheologische, christozentrische und ekklesiologische Begründungszusammenhänge auf, so verflüchtigten sie sich allzu schnell und wichen einer funktional-pragmatischen Vereinfachung. Das bestimmte im wesentlichen das Bild bis ins Vorfeld zum II. Vatikanischen Konzil⁹⁰.

IV. Fragmente einer „pastoralen“ Perspektive

1. Niemand wird bestreiten, daß beim modernen Menschen das aus einer früheren Kultur kommende Bild vom „guten Hirten“ überlagert und überfremdet ist von den faszinierenden Bildern einer vielgestaltigen Industrie- und Freizeitkultur. Es ist aber ebenfalls zutreffend, daß der Mensch vor

⁸⁹ Vgl. J. B. RENNINGER (wie Anm. 88) 2—4

⁹⁰ Neue Personen und Entwürfe leiteten die neue Entwicklung ein. Exemplarisch seien genannt: C. NOPPEL, *Aedificatio Corporis Christi*, Freiburg 1936; L. BOPP, *Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft*, München 1937; M. PFLIEGLER, *Pastoraltheologie*, Wien 1962; F. X. ARNOLD, *Was ist Pastoraltheologie?*, in: *Wort des Heils als Wort in die Zeit*, Trier 1961, 296—300. (Leider kann auf den ekklesiologisch interessanten Ansatz von BOPP nicht näher eingegangen werden.)

dem Hintergrund vielfältiger Lebensbeschädigungen beim Übergang in die „postmoderne“ Zeit verstärkt Ausschau nach ganzheitlichen und heilenden Bildern einer „Alternativ-Kultur“ hält. Er sucht sie vorwiegend im Fundus geschichtlicher und religiöser Erfahrung.

2. Es ist bemerkenswert, daß in der Kirche ähnliche Bewegungen festzustellen sind, die darauf zielen, die reiche Welt ihrer Bilder und Symbole wiederzuentdecken und wissenschaftlich und pastoral fruchtbar zu machen. Diese Bemühungen verbinden sich vielfach mit Suchbewegungen in den Humanwissenschaften. Das inspiriert zu weiterführenden oder ergänzenden Ansätzen in Bibelwissenschaft und Theologie, besonders auch in der praktischen Theologie, aber auch zu neuen Anstößen in der pastoralen Praxis (vgl. etwa den aufbrechenden Bereich der Symboldidaktik). Die „ästhetisch-symbolische Dimension“ des Glaubens (Urs von Balthasar) nimmt so in neuer Weise Gestalt an und kann die sakramental-liturgische Praxis neu erschließen und vertiefen.

3. In diesem Kontext muß auch die „Wiederentdeckung“ des Hirten-Motivs in der Pastoraltheologie gesehen werden⁹¹. Um ihm seinen Stellenwert in der heutigen Seelsorge zurückzugeben, ist es notwendig, auf bleibende geschichtliche Erfahrungen mit diesem Bild zurückzugreifen (es aber auch von Schlacken der Vergangenheit zu reinigen) und seine biblisch-frühkirchliche Gestalt freizulegen.

Die authentisch-christlichen Züge dieses Bildes können so ihre heilenden und gestaltenden Kräfte im Blick auf die Beschädigungen und Sehnsüchte des heutigen Menschen und seiner Lebensräume entfalten.

4. Unter Rückgriff auf die Communiotheologie in der heutigen Kirche könnte, unbeschadet der besonderen Leitungsvollmacht des Amtes, neu ins Bewußtsein des Gottesvolkes gehoben werden: „Ihr alle seid Hirten“ und durch Taufe und Firmung bevollmächtigt zum Hirtendienst in Kirche und Welt. Nicht unmündige Schafe seid ihr, sondern Subjekte des seelsorgerlichen Gemeinde- und Weltendienstes. Das oft mißverstandene Bild vom Hirt und der Herde würde von daher umgestaltet zu einem kommunikativen Bild: „einer Herde von Hirten“, die sich in je eigener Weise gegenseitig weiden.

⁹¹ Vgl. J. BOURS, *Der Gott, der mein Hirte war mein Leben lang*, Freiburg 1989; G. GESTRICH, *Hirten füreinander sein. Seelsorge in der Gemeinde*, Stuttgart 1990; A. M. J. M. Herman van de SPIJKER, *Hirten und Schafe. Pastoraltheologische Überlegungen zu Formen des christlichen Miteinander*, in: E. SCHULZ/H. BROSEDER/H. WAHL (Hrsg.), *Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft. Hans Schilling zum 60. Geburtstag*, St. Ottilien 1987, 43–64; DERS., *Drehbuch der Glaubensverkündigung. Eine Parabel*, in: L. KARRER (Hrsg.), *Handbuch der praktischen Gemeindegearbeit*, Freiburg 1990, 60–70.

5. Die heilend-therapeutische Dimension von Theologie und Seelsorge (E. Biser), die heute so abrupt aufbricht, kann sich in diesem Hirtenbild gut aufgehoben und ermutigt wissen. Das „Verwundete“ zu suchen, zu verbinden und schonend zu hüten und zu leiten ist ein Grundvollzug des „Pastor bonus“. Das gilt gegenüber dem verwundeten Menschen, der beschädigten Erde und dem gefährdeten Frieden gleichermaßen.

6. Der Zusammenhang von Mystik und Diakonie (karitativ-sozial und politisch), wie er heute theologisch bedacht und praktisch entfaltet wird (Rahner/Zulehner), findet sich wieder in biblischen und theologischen Auslegungen und künstlerischen und literarischen Darstellungen des Hirten-Motivs im Gang der Geschichte (Reinhardt). Hier müßten die verbindenden Fäden neu geknüpft werden.

7. Schließlich würde es lohnen, ikonographische Darstellungen (z. B. Maria als Hirtin und die Äbtissin mit dem Hirtenstab) auf ihre pastoral-feministische Relevanz hin zu überprüfen (H. G. Mohr).

8. Bei aller Aktualisierung aber gilt es, abschließend eines vor allem zu bedenken: Es gibt nur „den einen guten Hirten“, das ist Gott selbst, er ist „leibhaftig“ für uns geworden im historischen Jesus und auferstandenen Herrn. Nur in seiner Nachfolge und der Hoffnung auf seine Wiederkunft bleiben die Kirche und wir, ihre Söhne und Töchter, „hirtende“ und „weidende“ Glieder im „Kreislauf der Liebe“.

Der Trierer Theologischen Zeitschrift ist zu wünschen, daß sie sich auch zukünftig um ihr ursprüngliches Motiv vom „Pastor bonus“ redlich bemüht.

Seelsorge als Mystagogie

Zur Hermeneutik des *pastor bonus*, der „*pastor bona*“ unter den heutigen Verhältnissen in Kirche und Gesellschaft

Woran ein *pastor bonus* zu erkennen sei, mußten alle Zeiten unter Rückgriff auf den *Pastor bonus* Jesus aus ihrem jeweiligen Kontext je für sich bestimmen. Heute steht eine solche Neubestimmung erneut an, wobei sie nicht mehr nur auf den männlichen *pastor bonus*, sondern auch auf die weibliche „*pastor bona*“ zu beziehen ist, welche uns Gott sei Dank das 2. Vatikanische Konzil — wenn auch etwas halbherzig und zögerlich — geschenkt hat. Wie sind heute — bei der durchzuhaltenden Ausrichtung am *Pastor bonus* Jesus — die zeitbedingten Akzente zu setzen, unter denen eine Seelsorgerin, ein Seelsorger ihre zeitgemäßen Konturen gewinnen? Von „zeitgemäß“ zu sprechen ist nicht ein Kotau vor Verhältnissen, auf die man sich im Grunde überhaupt nicht einlassen dürfte, denen man *a radice* zu widerstehen hätte. Zeitgemäßheit ist eine unverzichtbar theologische Kategorie, der Gestalt zu geben und die immer wieder an das Evangelium rückzubinden Aufgabe der Praktischen Theologie ist. Wie also heute die Konturen der Seelsorge bzw. der Seelsorger und Seelsorgerinnen auszusehen haben, das soll uns in diesem Beitrag beschäftigen. Die Bemühung um solche Konturen schließt sofort ein, daß es hier nicht darauf ankommen kann, das gesamte Spektrum dessen, was einen Seelsorger, eine Seelsorgerin nach Maßgabe des *Pastor bonus* Jesus ausmacht, aufzuzeigen, sondern lediglich seine heute zeitbedingte Form, die dabei gleichwohl vom Evangelium her legitimiert sein muß.

Wir wollen fünf, allerdings ungleich große Einzelschritte tun. Zuerst gilt es den Kontext zu skizzieren, in dem die Frage nach einer Neubestimmung der Seelsorge heute aufkommt. Das versetzt uns in die Lage, eine erste kontextuelle Annäherung an den Begriff der Seelsorge heute zu vollziehen. Danach wird es um den Menschen aus der Sicht der theologischen Anthropologie gehen, die für uns die Grundlage einer Neubestimmung der Seelsorge heute legt. Im vierten Schritt wird ein Teilaspekt der theologischen Anthropologie der deutlicheren Markierung wegen eigens herausgestellt, nämlich die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, so daß es von da aus möglich ist, im fünften Schritt die heute fällige Neubestimmung der Seelsorge als „Mystagogie“ zu skizzieren.

I. Der Kontext, in dem die Frage nach der Seelsorge heute aufkommt

(1) „Kontext“ zielt hier auf den gesellschaftlichen Bereich, also auf unsere Situation in der jetzt größer gewordenen Bundesrepublik mit dem Vielerlei an Eindrücken, Vorgängen, Bewegungen, Unüberschaubarkeiten, neuen Problemkonstellationen und dergleichen. Dabei ist die Entwicklung in gewisser Weise noch so neu, noch so wenig von der Sozialforschung aufgearbeitet, daß es noch nicht möglich ist, diesen Gesellschaftskontext von rezenten Daten her aufzurollen. Wir müssen uns damit zufriedengeben, uns auf ältere Daten und Erkenntnisse zu beziehen, die durch die neueren Ereignisse keineswegs obsolet geworden sind. Wie also läßt sich unser gesellschaftliches Heute skizzieren, ohne daß wir billigen Schematisierungen verfielen, die analytisch ohne Wert wären?

(2) Hier ist in Anschlag zu bringen, worauf bereits G. Simmel zu Beginn unseres Jahrhunderts als einer der Stammväter der Soziologie verwies¹, daß sich im Zuge der Industrialisierung eine Differenzierung der Gesellschaft vollzog, derzufolge der einzelne in den Schnittpunkt mehrerer sich überlappender sozialer Kreise geriet, während er bis dahin — in der traditional orientierten Gesellschaft — im Mittelpunkt konzentrischer Kreise stand. In einem Fall treffen die unterscheidbaren Lebensbereiche tendenziell alle die gleichen Aussagen über den Menschen und seine Lebensziele. Im anderen Fall divergieren die Botschaften der verschiedenen Lebensbereiche. Sie setzen unterschiedliche Signale, die den einzelnen „auffordern“, sich auf immer wieder wechselnde Gefolgschaften einzulassen. Zwar schafft das offene, freie Lebensverhältnisse, in einer paradoxen Umkehrung aber führt dies nicht selten beim einzelnen zu Irritation und zum Orientierungsstreß und damit zu einer in dieser Form neuen Individualisierung. U. Beck hat das in seinem 1986 erschienenen Buch „Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne“² sehr überzeugend aufgezeigt. Er spricht als Folge des Gesellschaftswandels von einem Individualisierungsschub auf den einzelnen hin. „Auf dem Hintergrund eines vergleichsweise hohen materiellen Lebensstandards und weit vorangetriebenen sozialen Sicherheiten wurden die Menschen in einem historischen Kontinuitätsbruch aus traditionellen Klassenbedingungen und Versorgungsbezügen der Familie herausgelöst und verstärkt auf sich selbst und ihr individuelles Arbeitsmarktschicksal mit allen Risiken, Chancen und Wider-

¹ Vgl. G. SIMMEL, Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), Berlin und Leipzig 1917; vgl. DERS., Das Individuum und die Freiheit. Essays, Berlin 1984.

² U. BECK, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986.

sprüchen verwiesen.“³ Eine solche Dynamik versetzt den einzelnen in eine Spannung „zwischen Vereinzelung und psychologischer Anonymisierung einerseits und Autonomisierung und Emanzipation andererseits“⁴. Er sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, wahlweise unter mehreren Lebensentwürfen auswählen zu können, ja zu müssen und sich so bisher institutionalisierte Lebensmuster (wie z. B. das generative Verhalten in der Ehe) in individuellen Entscheidungen anzueignen. Bisherige Normalitätsvorstellungen verlieren ihre Verbindlichkeiten⁵.

(3) Diese soziologischen Erkenntnisse machen deutlich, daß die Individualisierung ein typisch heutiges Gesellschaftsphänomen ist. Gleichwohl darf daraus nicht die naive Konsequenz gezogen werden, daß der Mensch der Moderne bzw. der Postmoderne immer und in jedem Einzelfall — in omnibus et in singulis casibus, wie die Moralthologie zu formulieren pflegte — ein an sozialer Isolierung leidender Mensch sei. Richtig dürfte sein, daß diese Individualisierung auf bestimmte sozial schwache Gruppen durchschlägt, wie z. B. auf Arbeitslose, Alleinerziehende, ältere verwitwete Menschen u. a., die heute mehr als früher in den Sog der Isolierung geraten, in der sie auf die Hilfe anderer angewiesen sind. Die Seelsorge hat heute mit dieser Vereinzelungsdynamik zu rechnen, um auf sie, das heißt auf die Isolierungslagen einzelner dort zu reagieren, wo sie gegeben sind.

(4) Dem steht die herkömmliche Gestalt der Seelsorge weithin im Wege. An ihr ist nämlich eine „unglaubliche Subjektvergessenheit“⁶ zu beobachten. Man hört nicht mehr viel von dem früher selbstverständlich geltenden Prinzip der „cura animarum“ als ihrem oberstem Prinzip. Gewiß deutete dieses Prinzip früher nicht auf eine Subjektorientierung der Seelsorge. Dies war so auch gar nicht nötig, da der einzelne — vgl. die Analyse G. Simmels — eingebettet war in ein soziales Netz gleichgerichteter Wertmaßstäbe. P. M. Zulehner bezeichnet diese Situation seit Jahren mit dem Begriff der „christentümlichen Gesellschaft“⁷, einer Gesellschaftsform, in der die kirchlichen bzw. Glaubensvorstellungen gar nicht als ausdrücklich kirchliche in Erscheinung traten, da sie in allen Lebensbereichen Gültigkeit hatten und Abstriche sich allenfalls aus der sittlichen Schwäche des einzelnen erklärten. Unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen mit ihrer Vereinzelungsdynamik fällt demgegenüber die Subjektvergessenheit der

³ Ebd., 116.

⁴ L. WILK, Die „postmoderne“ Gesellschaft — eine Gesellschaft isolierter Einzelner?, in: *Diakonia* 21 (1990), 372—381, hier 374.

⁵ Vgl. ebd., 374.

⁶ Vgl. G. SCHNEIDER, Einsamkeit als pastorales Tabu, in: *Diakonia* 21 (1990) 381—385, hier 382.

⁷ Vgl. P. M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie*. Band 1. Fundamentalpastoral, Düsseldorf 1989, 159—166.

Seelsorge weit schwerer ins Gewicht. Ja, sie wird jetzt erst in aller Deutlichkeit sichtbar.

(5) Man könnte dieser Sicht der Dinge widersprechen, indem man darauf verwies, daß es immer schon zur Seelsorge, insbesondere zur kirchlichen Rede gehört habe, die Menschen vor der Isolierung ihres Lebens, vor der egoistischen Bescheidung auf sich selbst und damit vor der Verslossenheit gegenüber anderen zu warnen; in solcher Rede erweise sich Seelsorge als subjektorientiert. Das trifft indes nur auf den ersten Blick zu. In Wirklichkeit verhält es sich meist so, daß solche Rede — eben als Ausweis ihrer Subjektvergessenheit — davon absieht, sich der konkreten Lebenssituation eines Menschen zu stellen, sich von ihr in Frage stellen zu lassen, sich mit dem zu befassen, was einen einzelnen beschäftigt und ihm Kummer und schlaflose Nächte macht. Es ist schon ein bißchen verrückt: Nicht selten meint sich die Seelsorge aus solcher Befassung mit den Menschen heraushalten zu sollen unter Berufung auf ihren Auftrag: sie habe es mit dem „Reich Gottes“ zu tun und, was mit ihm meist in eins gesetzt wird, mit der „Kirche“ — aber mit dem einzelnen Menschen?

Der Blick in unsere Gemeindeverhältnisse bestätigt diese Beobachtung, wobei das „Reich-Gottes-Motiv“ häufig Konkurrenz in Gestalt anderer Motive erfährt. Die organisierbaren Großereignisse wie Pfarrfeste, Faschingsabende, Ausflüge, Renovierungen und bauliche Veränderungen, aber auch die jahreszeitlichen Hauptfeste wie Weihnachten, Ostern, Pfingsten liegen der Seelsorge näher als die stille unbemerkte Zuwendung zum einzelnen. Hinzu kommt der expandierende Verwaltungsaufwand, die Vielzahl der Sitzungen und Runden, zumal für jemand, der neben der Hauptgemeinde eine oder zwei weitere Gemeinden administrieren soll.

(6) Neben diesen Gründen liegt eine weitere Ursache der „Subjektvergessenheit“ der Seelsorge in der von G. Schneider so genannten „Normenpriorität“ in der Pastoral⁸. Die Seelsorge neige dazu, in ihrer Begegnung mit den Menschen sich normenorientiert, weniger menschenorientiert zu verhalten. Es geht ihr um die Normen des Glaubens und darum, die Menschen für sie zu gewinnen, sie auf sie zu verpflichten. Darüber gerät — so paradox dies ist und sowenig dies in einer evangeliumsgemäßen Seelsorge der Fall sein kann — der einzelne ins Hintertreffen.

(7) Diese skizzenhaften Andeutungen reichen zur Verdeutlichung des Kontextes aus, in dem und aus dem die Frage nach der Seelsorge heute aufkommt. Es zeigt sich, daß die Subjektorientierung der heute notwendige Akzent der Seelsorge ist. Das erlaubt nun, eine erste kontextuelle Annäherung an den Begriff der Seelsorge zu skizzieren, eine Annäherung, die

⁸ Vgl. G. SCHNEIDER, Einsamkeit als pastorales Tabu, 383.

knapp ausfallen darf, weil ihre Implikationen in den nachfolgenden Schritten deutlicher vor Augen treten werden.

II. Eine erste kontextuelle Annäherung an den Begriff der Seelsorge heute

(1) Wir haben die entscheidende Zuspitzung, unter der Seelsorge sich heute zu verstehen hat, soeben angedeutet: Seelsorge hat subjektorientiert zu sein. Das ist der durch unseren gesellschaftlichen Kontext bedingte Akzent, unter dem sie sich zu sehen und unter dem sie zu arbeiten hat, will sie nicht ihr Ziel verfehlen. Welches ist ihr Ziel? Wir müssen hier zwischen vordergründigem und tieferliegendem-eigentlichem Ziel unterscheiden. Während ihr eigentliches Ziel, soweit sie evangeliumsorientiert ist, immer das gleiche bleibt, ändert sich ihr vordergründiges Ziel. Mochte es früher ausreichen, den einzelnen „katholisch“ bzw. „evangelisch“ (im konfessionell gemeinten Sinn) zu sozialisieren, wobei es symptomatisch war, daß die konfessionelle Prägung in der Tat alle Lebensräume bestimmte, so muß die Antwort heute anders akzentuiert werden. Es steht dabei noch einmal außer Frage, daß die frühere „selbstverständliche“ kirchliche Sozialisation des Lebens, die bis in die beginnenden 60er Jahre unsere ländlichen Räume prägte, auf das Heil des einzelnen als eigentlichem Ziel ausgerichtet war. Die Volksmissionen gaben dafür die Losung aus: „Rette deine Seele“. Was sie in einer zeitbedingten Variante zum Ausdruck brachten, nämlich daß es um das Heil des Menschen in Gott gehe, hat die Seelsorge heute in ihrer entschiedenen Orientierung am Subjekt auszudrücken.

(2) Subjektorientierung meint dabei nicht, es solle in Zukunft nur noch Einzelseelsorge geben, auf Gemeindegarbeit und Gemeindeleben, auf die Versammlung der Gemeinde in der Eucharistie am Sonntag komme es nicht mehr an. Es meint vielmehr, daß sich unter den heutigen gesellschaftlichen Verhältnissen, die gerne als pluralistisch und atheistisch geprägt angesehen werden, Gemeinde dann bilden und Subjekt ihres Gemeindeseins wird, wenn die einzelnen Gemeindeglieder ihrem je eigenen Subjektsein vor den Augen Gottes begegnet sind, wenn ihnen anfanghaft aufgegangen ist, daß ihr Leben a radice mit Gott zu tun hat, und sie allen Grund haben, ihre Lebensberufung und Lebenswürde in der Gemeinde, zumal in der Sonntagseucharistie, miteinander und mit Gott zu feiern. Bei solchen Voraussetzungen — ohne sie hier idealtypisch zu überhöhen — wird Gemeinde „leben“ — auch unter den gewandelten Verhältnissen von heute.

(3) Die so verstandene Subjektorientierung der Seelsorge begleitet den einzelnen nicht in seine ohnehin von der gesellschaftlichen Situation ausgelöste Individualisierung, um ihn darin zu zementieren, um ihn in einem vulgär-alltagssprachlichen Sinn zum isolierten Individuum im Sinne des

Einzelgängers zu machen. Sie zielt auf die Öffnung seines Lebens auf Gott, auf die Mitmenschen und auf die Schöpfung, weil in eben dieser Öffnung erst das Subjekt die ihm von Gott zugedachten Möglichkeiten auslebt. Es ist also genau anders herum so, daß die subjektorientierte Seelsorge am solidarischen, auf Gott und die Mitmenschen und die Schöpfung bezogenen Subjekt nach Maßgabe des Vorbildes Jesu arbeitet.

(4) Das, um was es da geht, wird in neuerer Zeit, im Anschluß an K. Rahner, als Mystagogie bzw. als mystagogische Seelsorge bezeichnet⁹. Man stolpere bitte nicht über den Begriff; er sei hier lediglich ein erstes Mal genannt und gleichsam deponiert, wobei wir in Kauf nehmen, daß der Leser mit ihm ganz unterschiedliche, möglicherweise miteinander unverträgliche Konnotationen verbindet. Die Klärung, wie Mystagogie hier verstanden wird und inwiefern die eingeforderte subjektorientierte Seelsorge eine „mystagogische“ ist, wird in den nächsten Schritten geleistet. So soll es hier zunächst genügen, in der aktuellen Annäherung an den Begriff Seelsorge diese so zu verstehen, so zu „definieren“, daß sie „über alles rationale Andozieren der Existenz Gottes hinaus eine Mystagogie in die lebendige Erfahrung Gottes (ist), die aus der Mitte der eigenen Existenz aufsteigt“¹⁰ und die in jenen Bereich hineinführt, „wo der innerste Mensch sich für Gott entscheidet“¹¹.

III. Der Mensch aus der Sicht der Theologischen Anthropologie als Grundlage der Seelsorge

1. Die Bedeutung der theologischen Anthropologie

(1) Zunächst ist die Bedeutung der theologischen Anthropologie im Unterschied zur Reichweite anderer Aussagen über den Menschen zu klären. Die theologische Anthropologie geht von der schlichten Tatsache aus und fragt weiter, was sie bedeutet, daß der Mensch „die Frage (ist), auf die es keine Antwort gibt“¹². Angesichts der Vielzahl von Erkenntnissen und Aussagen, die uns allein in unserem Jahrhundert die empirischen und Humanwissenschaften über den Menschen geliefert haben, mag eine solche Behauptung befremden. Dennoch hat sie Bestand. „Die Frage nach dem

⁹ Vgl. ST. KNOBLOCH, H. HASLINGER (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991.

¹⁰ K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Mit einer Einführung von Johann Baptist Metz, Freiburg 1989, 103.

¹¹ K. RAHNER, *Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche*, in: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck—Wien—München 1959, 89—128, hier 115.

¹² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 23.

Menschen als solchem¹³ zu stellen, ist den empirischen und Humanwissenschaften aus methodischen Gründen verwehrt. Sie gehen immer „von einem bestimmten Standpunkt aus“¹⁴, so daß sie niemals den Menschen in seiner Ganzheit vor sich haben. So erheben die Physik, die Biochemie, die Gentechnik, die Psychologie oder die Soziologie Einzeldaten über den Menschen, die, wie Rahner dies charakterisiert, nur eine partikuläre bzw. regionale Reichweite haben, also einer partikulären bzw. regionalen Anthropologie angehören.

(2) Mit der theologischen Anthropologie verhält es sich anders. Sie zielt nicht auf die vielen Fragen, die der Mensch stellt, sondern „auf die Frage“¹⁵, die der Mensch ist. Das ist nicht nur eine weitere, neue Frage neben vielen anderen, sondern eine fundamental andere Frage. Sie „transzendiert“ die Partikularität aller bisherigen Fragen und Antworten. Was dies bedeutet, wird im folgenden aufzuweisen sein. Hier sei nur soviel gesagt, daß die theologische Anthropologie nicht lediglich eine weitere Frage anstößt, die zwar die Fragestellungen der empirischen und Humanwissenschaften ergänzte, aber dabei mit ihnen doch im einen und gleichen regional und partikulär begrenzten Horizont verbliebe. Wäre es so, lieferte die theologische Anthropologie keine fundamental anderen Aussagen. Sie unterschiede sich dann lediglich durch ihre anderen Quellen, nämlich der Schrift und der Tradition, und „vielleicht noch durch die größere Bedeutsamkeit ihrer Aussagen“¹⁶. Ihre Eigentümlichkeit liegt aber nun andersherum darin, daß sie nicht weitere Sätze, nichts „eigentlich zusätzlich Neues“ zu den profanen Anthropologien hinzufügt, „sondern diese nur, aber radikal aufsprengt und so einen ersten und letzten Zugang zu dem Geheimnis ermöglicht, das wir ‚Gott‘ nennen“¹⁷.

2. Der Mensch als Subjekt

(1) Einen solchen „Sprengsatz“ legt die theologische Anthropologie, indem sie über das Subjektsein des Menschen nachdenkt. Den Satz, der Mensch ist Subjekt, entschlüsselt die theologische Anthropologie in der Weise, daß sie registriert, daß der Mensch im Erkenntnisprozeß seine Aufmerksamkeit nicht nur auf den Gegenstand seiner Erkenntnis richtet, sondern er dabei gleichzeitig in der Lage ist, auf sich selbst als erkennendes

¹³ Vgl. K. RAHNER, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: Schriften zur Theologie, Band 12, Zürich—Einsiedeln—Köln 1975, 387—406.

¹⁴ K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 38.

¹⁵ K. LEHMANN, A. RAFFELT (Hg.), Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch, Freiburg—Zürich 1979, 24.

¹⁶ K. RAHNER, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, 391.

¹⁷ Ebd., 392.

Subjekt zu reflektieren. Das erschließt ihn als jemanden, der vor sich selbst gebracht ist¹⁸. Er kann sich zu sich selbst verhalten.

(2) Entscheidend daran ist, daß dies keine partikuläre Eigenschaft an ihm, nicht „ein einzelnes trennbares Element am Menschen“¹⁹ ist, das man neben anderes stellen könnte. Subjektsein ist nicht ein Teil an uns, wie z. B. der Kopf oder die Arme oder die Beine ein Teil an uns sind. Wir sagen, ich „bin“ Subjekt, aber ich „habe“ zwei Arme, zwei Beine und so fort. Die Ich-bin-Qualität der Subjektaussage ist dabei von ganz anderer Art als in dem Satz: Ich bin vierzig oder ich bin fünfzig. Letztere ist rein kategorial, sie bezieht sich auf die kategoriale Gegebenheit von vierzig oder fünfzig Jahren. Anders ist das mit der Subjekt-Aussage. Sie reicht in eine tiefere Dimension hinab, die nicht kategorialen, sondern transzendentalen Charakter hat.

(3) Indem sich der Mensch zu sich verhalten kann, übersteigt er die dumpfe, stumme, nicht um sich wissende Bezugnahme auf einen einzelnen Gegenstand — oder auch auf eine Vielzahl von Gegenständen —, er nimmt sich vielmehr als einen wahr — wenn er es nur will und diese Wahrnehmung nicht verdrängt —, der über die einzelnen Dinge hinaus für das Ganze der Wirklichkeit offen ist. Dieses Ganze der Wirklichkeit aber kann nicht noch einmal als Einzelgegenstand gedacht werden. Es muß vielmehr der Grund aller anderen Einzelgegenstände und kategorialen Gegebenheiten sein, mit denen er nicht identisch ist. Es ist das, was wir Christen „Gott“ nennen. Wir handeln uns also mit der Bestimmung des Menschen als Subjekt sogleich seine Transzendenz ein. Subjektsein heißt also von vornherein mehr als nur, daß der Mensch sich zu sich selbst verhalten kann. Es heißt sofort auch, daß er darin „das sich selbst Auferlegte“²⁰ ist, einer, der sich von einem anderen „überantwortet“²¹ ist, nämlich von Gott, dem Ursprung seiner Existenz. So gesehen ist die Subjekthaftigkeit des Menschen ein von ihm nicht ableitbares Daseinsdatum, eine apriorische Gabe, die ihn von allen anderen geschöpflichen Wesen unterscheidet.

(4) Gewiß ist stets die Möglichkeit gegeben, dieses Subjektsein, also die eigentliche Tiefe und Würde des Menschen, im Alltag zu verdrängen und keine Rolle spielen zu lassen. Es gibt zum Beispiel zu denken, wie oberflächlich wir in der Regel miteinander verkehren. Wir fragen, wer wir sind, und erwarten voneinander den Namen und den Hinweis auf den Beruf. Nach dem Beruf ordnen wir uns ein. Entsprechend gehen wir mit

¹⁸ Vgl. K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 40.

¹⁹ Ebd., 41.

²⁰ Ebd., 40.

²¹ Ebd., 42.

einem im „blauen Anton“, der nach Knoblauch riecht und Dreck unter den Fingernägeln hat, anders um als mit den Herren im Nadelstreif, im gepflegten Outfit, die es dezent eilig haben und im Intercity-Studentakt — sollte die Bundesbahn pünktlich sein — durch die Republik schweben; den Duft des gepflegten Duschgels verlieren sie dabei den ganzen Tag nicht. Es muß zu denken geben, wenn diese Art des gegenseitigen Sich-Eintaxierens und des Umgangs miteinander sich in der Kirche fortsetzt! Denn der einzelne ist Subjekt und will als solches ernstgenommen sein, unabhängig von seiner Rolle, unabhängig und vor jedem Verdienst, das er sich z. B. als aktives Mitglied im Pfarrgemeinderat oder durch eine Spende im Rahmen einer Renovierungsmaßnahme in der Gemeinde erworben haben mag.

3. Der Mensch als Wesen der Transzendenz

(1) Der Mensch ist als Subjekt ein Wesen der Transzendenz. Er macht „transzendente Erfahrung“. Um „Erfahrung“ handelt es sich, insofern er um seine Fähigkeit weiß, sich selbst als erkennendes Subjekt wahrnehmen zu können. Um „transzendente“ Erfahrung aber, insofern „sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht“²². Darin begegnet der Mensch unthematisch seinem „Wovonher“ und seinem „Woraufhin“²³. Er hat ein „anonymes und unthematisches Wissen vor Gott“²⁴.

(2) Bei dieser Sicht der Dinge muß man davon ausgehen, daß die Geheimnisse unseres Glaubens von vornherein mit dem Menschen zu tun haben, daß hier nicht verschlungene Wege zu gehen sind, um auf gekünstelte Weise einen Zusammenhang zwischen ihnen und dem Menschen herzustellen. Das ist der Grund, weshalb nach K. Rahner die christliche Unterweisung „unbefangen beim Menschen, bei seiner Selbsterfahrung, bei seiner Existenz anfangen und richtig verstanden auch bei ihm enden darf . . . (Denn) die christliche Botschaft, die an den Menschen herangetragen werden soll, ist nicht das Herantragen eines Fremden und Äußeren, sondern die Erweckung und Interpretation des Innersten im Menschen, der letzten Tiefe der Dimensionen seiner Existenz“²⁵. Es gibt also von vornherein eine „Affinität“²⁶ des Menschen zu den Grundaussagen des Glaubens.

4. Transzendentalität — zu wenig auf der Tagesordnung

(1) Aus dem Gesagten folgt aber nicht — und der Blick in die Alltagsrealität unserer Gemeinden bestätigt das deutlich —, daß es leicht sei, die

²² Ebd., 31.

²³ Vgl. zu diesen Begriffen K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens.

²⁴ Ebd., 32.

²⁵ K. RAHNER, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, 402 f.

²⁶ Vgl. K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 24.

Glaubenswahrheiten und die Transzendentalität des Menschen auf der Tagesordnung zu halten. Das hat, noch bevor man die Schwierigkeiten bei den Glaubenssätzen sucht, mit der Transzendentalität des Menschen selbst bzw. mit der Eigenart seiner transzendentalen Erfahrung als „transzendentaler“ zu tun. Denn „wenn man sich die Eigenart dieser transzendentalen Erfahrung klarmacht, die als solche nie in ihrem eigenen Selbst, sondern nur durch einen abstrakten Begriff von ihr gegenständlich vorgestellt werden kann; wenn man sich deutlich macht, daß diese transzendente Erfahrung nicht dadurch konstituiert wird, daß man von ihr redet (weil sie doch bereits unabhängig vom Reden darüber konstituiert ist; Anm. St. K.); wenn man sich klarmacht, daß man von ihr reden muß, weil sie immer schon da ist, aber darum auch dauernd übersehen werden kann; wenn man sich verdeutlicht, daß sie nie von sich aus den Reiz der Neuheit eines unerwartet begegnenden Gegenstandes haben kann (den z. B. ein unerwarteter Besuch haben kann; Anm. St. K.), dann versteht man die Schwierigkeit“²⁷, der das kreative Umgehen mit der Transzendentalität des Menschen und die Vermittlung der Glaubenswahrheiten an ihn begegnet.

(2) Mit anderen Worten, das, worauf die Transzendentalität des Menschen verweist, Gott, ist in sich eine transzendente, keine kategoriale, kategorial vorzeigbare „Größe“. Die kirchliche Rede darf sich nicht scheuen, von dieser so gearteten Transzendentalität Gottes zu sprechen. Denn der vermeintlich bequemere Weg, Gott sozusagen als partikuläre Größe neben andere zu stellen, muß in die Aporie führen, muß die Rede von ihm unglaubwürdig machen. Als dieser kategoriale Gott, als ein Gegenstand neben anderen, begegnet er nirgends. So kommt er nicht vor. Die Rede von Gott ist kritisch zu befragen. So wurde z. B. vor mehr als zehn Jahren in einer simultanen Stadtmission aller Gemeinden der Stadt Passau die Lösung ausgegeben, „Gott in die Mitte zu rücken“ — als könne man mit Gott wie mit einem Möbelstück umgehen! Gott ist immer der Unumgreifbare, aber dabei der uns Umgreifende.

IV. Die Selbstmitteilung Gottes als Bedingung der Möglichkeit, Gott zu erfahren

(1) Unsere Überlegungen lassen die pastorale Brisanz erahnen, die sie an sich haben, auch wenn ein entscheidender Faktor der theologischen Anthropologie, ohne den diese sich gar nicht hinreichend verständlich machen kann, in unseren Ausführungen bislang noch fehlt: die tatsächliche Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als Bedingung der Möglichkeit, Gott zu erfahren. Wir haben bisher die Transzendentalität des Menschen

²⁷ Ebd., 32.

lediglich als seine apriorische Verwiesenheit auf Gott bedacht, ohne das Ganze auch „von der anderen Seite“ in Erwägung zu ziehen. Es könnte ja immerhin sein, daß dem Menschen zwar eine apriorische Verwiesenheit auf Gott eigen ist, ja daß diese sein Wesen ausmacht, aber „von der anderen Seite“, also von Gott her, die göttliche Selbstmitteilung völlig aussteht. Hier bildet es aber nun den zentralen Inhalt der christlichen, voraus in Ansätzen auch schon der jüdischen Botschaft, daß Gottes Selbstmitteilung an den Menschen in der Tat erfolgt ist, daß sie Realität ist, und zwar im Modus des Angebotes, und es sich bei ihr nicht um ein Phantasieprodukt des Menschen handelt. Offensichtlich tut es not — und zwar aus unserem Interesse an der Hermeneutik des *pastor bonus*, der „*pastor bona*“ heute —, die Frage zu bedenken, wie es sich mit der Selbstmitteilung Gottes verhalte. Mit dieser Frage befassen wir uns nicht aus Lust an der theologischen Spekulation um ihrer selbst willen, sondern weil von ihr eine ganz andere, ernstere, aber auch unbesorgtere Form der Seelsorge abhängt. Gerade weil ich beobachte, daß sich die Seelsorgepraxis und die Seelsorgetheorie heute bisweilen damit zufriedengeben, auf die veränderte pastorale Situation mit neu ausgeklügelten pastoralen Methoden zu reagieren, deren theologische Prämissen unbefragt die alten sind, nämlich daß das gesamte Lebensmilieu atheistisch und Gott schon lange nicht mehr im Spiel sei, so als verbüße er eine „Auszeit“ — gerade weil sich mir diese Beobachtungen aufdrängen, halte ich es für wichtig, die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in die pastorale Analyse miteinzubringen. Wer nämlich mit der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen rechnet, der wird nicht nur einer pessimistisch-resignativen Seelsorgehaltung wehren, sondern mit den Menschen so umzugehen lernen, wie sie es verdienen: als Subjekte, denen sich Gott im Modus des Angebotes längst mitgeteilt hat.

(2) Rahner nennt den Menschen „das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes“²⁸. Es kann nicht darum gehen, diese Elemente alle aufzugreifen und zu bedenken. Es mag reichen, die Kernaussage festzuhalten, daß der Mensch das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes ist. Dies meint von vornherein mehr als die Möglichkeit, daß Gott „in irgendeiner Offenbarung etwas über sich“²⁹ mitgeteilt hätte, was für den Menschen interessant, aber keinesfalls lebenskonstituierend gewesen wäre; was vor allem nicht Gott selbst gewesen wäre, sondern etwas von ihm Verschiedenes. Gegenüber solchen Abschwächungen ist an der „seinshaften“³⁰ Selbstmitteilung Gottes festzuhalten. Was aber heißt das? Wir stehen vor der Schwierigkeit, daß es sich bei Gott

²⁸ Ebd., 122.

²⁹ Ebd., 122.

³⁰ Ebd., 122.

nicht um ein Ding, um eine Sache, auch nicht um eine Person handelt, wenn wir mit dem Personbegriff lediglich eine kategoriale Größe konnotierten, was sich von der theologischen Anthropologie her selbst für den Menschen schon verbietet; denn er ist ja ein Wesen der Transzendenz. Wenn Gott sich „seinshaft“ mitteilt, handelt es sich um die ihm gemäße, also nicht kategoriale, sondern „transzendente“ Selbstmitteilung. Rahner nimmt an der Stelle zur Verdeutlichung des Sachverhalts den Begriff der „formalen Ursächlichkeit“ zu Hilfe, die er von der „effizienten Ursächlichkeit“ unterscheidet. Bei der effizienten Ursächlichkeit „ist das Bewirkte . . . immer vom Wirkenden unterschieden“³¹. Wenn z. B. Eltern ein Kind haben, ist es, sosehr es ihre Züge trägt, eine eigene Person; das Bewirkte unterscheidet sich vom Wirkenden. Bei einer formalen Ursächlichkeit aber teilt sich ein Seiendes so mit — und dies ist eben nur bei Gott so möglich —, daß es „nicht nur etwas von sich Verschiedenes“³² bewirkt, sondern im Bewirkten ein konstitutives Moment des Bewirkten bildet.

(3) Dabei ist die Selbstmitteilung Gottes nicht nur gegeben als „Gabe“. Sie besteht nicht nur darin, daß er sich an den Menschen „gibt“. Denn was bedeutete sie, wenn der Mensch mit ihr nicht umgehen könnte? Man verzeihe den banalen Vergleich: der Mensch könnte mit der Gabe Gottes sowenig anfangen wie beispielsweise eine Kuh, der man die Partitur von Beethovens Neunter unter die Nase hält; sie würde sie gelangweilt beschnuppern. Das aber passiert nicht so mit uns. Denn die Selbstmitteilung Gottes ist nicht nur gegeben als Gabe, sondern auch als notwendige Bedingung der Möglichkeit der Annahme dieser Gabe, einer Annahme, „die die Gabe wirklich Gott selber sein lassen kann, ohne daß sie sich in ihrer Annahme gewissermaßen aus Gott zu einer endlichen, geschaffenen Gabe verwandelt“³³.

(4) Worauf wir nun besonders abheben — weil wir nicht einer theologischen Spekulation um ihrer selbst nachgehen, sondern weil K. Rahners Anthropologie in diesem Punkt „ihren Sitz im Leben“ hat —, ist die Erfahrbarkeit Gottes im Leben des Menschen. Vorausgesetzt, wie wir es hier tun, daß sich Gott dem Menschen im Modus des Angebots mitgeteilt hat — was Rahner in den Begriff des „übernatürlichen Existentials“ faßt —, erfährt der Mensch in seiner existentiellen Erfahrung „immer mehr als seine Natur. Er hat auch eine Erfahrung des Übernatürlichen . . ., wenn er auch die natürlichen und übernatürlichen Elemente dieser Erfahrung nicht adäquat scheiden kann“³⁴. Diese Aussage gilt nicht nur für den Gerechtfertigten, für

³¹ Ebd., 127.

³² Ebd., 127.

³³ Ebd., 134.

³⁴ K. NEUMANN, *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, 1980, 150.

den Getauften, der die Selbstmitteilung Gottes bewußt angenommen hat, wo sie also über den Modus des Angebots hinaus im Modus der Annahme angenommen ist, sondern sie gilt für jeden.

(5) Hier setzt nun die pastorale Aufgabe ein: die transzendente unthematische Erfahrung Gottes durch den Menschen in eine angenommene, thematische zu transformieren. Dabei spricht die Seelsorge zum einzelnen nicht wie zu einem Blinden, sondern wie zu einem Sehenden von der Farbe. Der kann so „den Mut und das Vertrauen finden, nach ihr das Unsagbare seiner eigenen Erfahrung zu interpretieren“³⁵.

(6) Die pastorale Reichweite dieser Überlegungen müßte deutlich geworden sein. Letzte Deutlichkeit gewinnen sie im Licht eines Rahner-Zitats, das diese „Erfahrung“ nicht zuerst als religiöse, sondern als banal-alltägliche qualifiziert. „Die Erfahrung ... ist nicht zuerst und zuletzt die Erfahrung, die ein Mensch dann macht, wenn er sich in willentlicher und verantworteter Weise ausdrücklich zu einem religiösen Tun, z. B. zum Gebet, zu einer Kulthandlung oder zu einer reflexen, theoretischen Beschäftigung mit religiöser Thematik entschließt, sondern ist die Erfahrung, die jedem Menschen im voraus zu solchen reflexen religiösen Taten und Entscheidungen zugeschickt wird.“³⁶ Gott kann sich demnach im banalsten Alltag mitteilen, „namenlos, aber wirklich“³⁷. Für die Seelsorge kommt es darauf an, dieses namenlose, aber wirkliche Vorkommen Gottes für den einzelnen namentlich zu machen, es zu benennen, was soviel heißt, wie dem unbegreiflichen Gott in seiner Unbegreiflichkeit zu begegnen.

V. Seelsorge als Mystagogie

(1) Die Charakteristik der Seelsorge als Mystagogie, die ohne Erläuterung auf Befremden, auf Verwunderung stoßen dürfte, sollte sich nach dem bisherigen Durchgang keinem solchen Befremden mehr ausgesetzt sehen. Seelsorge als „Mystagogie“ fordert nicht zu einer Flucht in elitär-mystische Sondererlebnisse auf, um die sich lediglich eine Handvoll Leute scharen könnte. Ebenso wenig will sie in den Verdacht kommen, den neuesten „Hit“ pastoraler Praktiken darzustellen, nachdem sich andere Hits als nutzlos erwiesen haben. Seelsorge als Mystagogie stellt keine Methode dar, um die stumpf gewordenen Schwerter der Seelsorge wieder neu zu wetzen, wobei es dieser so im Bild bezeichneten Seelsorge unbefragt um die alten systemischen Ziele eines florierenden Gemeindelebens, voller Kirchen, guter Sammelergebnisse u. ä. gehen würde.

³⁵ K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 137.

³⁶ Ebd., 137 f.

³⁷ Ebd., 138.

Mystagogie ist etwas anderes. Sie will eine neue durchlaufende Perspektive sein, unter der im Grunde alle pastoralen Vorgänge und Geschehnisse stehen sollten. Daß wir sie gerade heute dem Seelsorger, der Seelsorgerin empfehlen — wir handeln ja von der Hermeneutik des *pastor bonus*, der „*pastor bona*“ heute —, hat gewiß damit zu tun, daß sich durch den Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Wirkung auf den einzelnen der mystagogische Ansatz der Seelsorge als besonders wichtig herausstellt. Das heißt aber nicht, daß er nur für heute von Bedeutung sei. Vielmehr liegt in dem, woran die Mystagogie arbeitet — wie wir im Licht der theologischen Anthropologie ersehen können —, die zeitunabhängige generelle Aufgabe der Seelsorge.

(2) Mit dieser Verknüpfung von mystagogischer Seelsorge mit der theologischen Anthropologie, die wir ihrerseits längst nicht ausreichend und umfassend darstellen konnten, ist es von vornherein gegeben, daß wir nichts anderes „im Schilde führen“ als die der Seelsorge stets aufgegebenen Einführung des einzelnen in jenes Geheimnis, das Gott für ihn darstellt. Mystagogische Seelsorge richtet also nicht aus taktischen Gründen ihr „Fähnchen nach dem Wind“, um sozusagen im gegenwärtigen Esoterikboom mit seinen ganzheitlich, vermeintlich „mystischen“ Tendenzen die schwerfällig gewordene Manövriermasse „Kirche“ wieder in Bewegung zu bringen. Seelsorge, gedeutet als Mystagogie, versucht vielmehr in jenes Mysterium einzuführen, das der Mensch in seiner wesenhaften Verwiesenheit auf Gott ist. Von daher können wir den eingangs gebotenen Definitionsversuch der Seelsorge noch einmal in Erinnerung rufen, der sich jetzt klarer lesen lassen mußte als vorhin: Seelsorge hat ihr Spezifikum darin, daß sie „über alles rationale Andozieren der Existenz Gottes hinaus eine Mystagogie in die lebendige Erfahrung Gottes (ist), die aus der Mitte der eigenen Existenz aufsteigt“³⁸ und die in jenen Bereich hineinführt, „wo der innerste Mensch sich für Gott entscheidet“³⁹.

Die so verstandene Seelsorge in einzelnen Handlungsfeldern zu beleuchten, würde hier zu weit führen. Dazu sind anderswo bereits erste Ausführungen gemacht worden⁴⁰. Hier soll es lediglich darum gehen aufzuzeigen, welche defizitäre Gestalt Seelsorge annimmt, wenn die mystagogische Dimension in ihr zu kurz kommt.

(3) Wenn die Mystagogie in der Seelsorge zu kurz kommt, setzt sich die Seelsorge der Gefahr aus, dem Menschen in rituell-oberflächlich-legalistischer Weise zu begegnen, ihn gar nicht selbst als Subjekt und Person zu

³⁸ S. Anm. 10.

³⁹ S. Anm. 11.

⁴⁰ Vgl. ST. KNOBLOCH, H. HASLINGER (Hg.), *Mystagogische Seelsorge*.

meinen, sondern etwas „von ihm“ zu wollen: daß er in die Kirche geht (oder nicht), daß er betet (oder nicht), daß er sich an die Vorschriften der Kirche hält (oder nicht) und im großen und ganzen ein ordentlicher Mensch ist. So kann die kleiner werdende Zahl der „Kirchentreuen“ meinen, es komme lediglich darauf an, der Kirche treu zu bleiben und von ihr geführt zu werden; als reiche es aus, in der Gemeinde in einem Aggregatzustand von Leuten zu leben, die auf den Papst, auf die Bischöfe, die Priester hören, aber dabei noch weit davon entfernt sind, ihr Subjektsein vor den Augen Gottes je zu entdecken. Für mich steht hier die Umdeutung des Begriffs der „Kerngemeinde“ zur Diskussion. Ich möchte unter Kerngemeinde nicht mehr die verstehen, die man bislang darunter faßt, sondern jene, die dem „Kern ihrer Person“ begegnet sind, die es mühsam lernen oder gelernt haben, ihre je eigene Subjektivität vor Gott zu leben, die sich zutrauen, Akte zu setzen, die aus dem Bereich der personalen Verantwortung kommen und die damit nicht „das Produkt der Dressur, der Nachahmung, der bloßen Erfüllung eines von außen kommenden, satzhaften oder allgemeinen Gesetzes“⁴¹ sind.

(4) Wenn die Mystagogie zu kurz kommt, wird deutlich, daß der Seelsorge die spirituelle Kraft fehlt⁴². Wenn sich Kirche und Seelsorge in Ritualismus, Legalismus und Administration verlieren — was ist dann von ihnen noch zu erwarten? Mit eindrücklichen Worten forderte Rahner in seinem viel beachteten Buch „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ die Seelsorger auf, sich zu fragen, ob sie den Menschen aus spiritueller Tiefe, und d. h. aus einem ganzheitlichen Verständnis des Menschen, gegenüberträten, in einer Weise also, die den ganzen Menschen anspricht, oder lediglich als Vertreter einer komisch religiösen Sonderwelt, die sie mit dem wirklichen Leben der Leute kaum mehr für vermittelbar hielten: „Stellt euch einmal mit ein wenig existentieller Phantasie vor, ihr wäret keine Kirchenbeamten, ihr würdet auf der Straße spazierengehen mit einem Brotverdienst wie ein Straßenkehrer oder wie (wenn das besser gefällt) ein Wissenschaftler in einem Labor für Plasmaphysik, wo den ganzen Tag lang nie ein Wort von Gott fällt und doch stolze Erfolge erzielt werden. Stellt euch vor, euer Kopf sei müde vom Straßenkehren oder von der Molekularphysik und ihrer Mathematik. Stellt euch vor, diese eure Situation dauere schon so ungefähr ein Leben lang und geschähe nicht aus eurer missionarischen Herablassung heraus. Und jetzt versucht, diesen Menschen in dieser Umgebung die Botschaft des Christentums zu sagen, die Botschaft Jesu vom ewigen Leben zu predigen. Horcht zu, wie ihr sie sagt,

⁴¹ K. RAHNER, Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche, 201.

⁴² Vgl. K. RAHNER, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, 100—108.

schmeckt selbst, wie sie klingt, denkt nach, wie ihr sie sagen müßt, damit sie nicht von vornherein nur auf eine solche Ablehnung stößt, wie sie dem in solcher Umgebung begegnen muß, der da von tibetanischer Medizin erzählen wollte. Was würdet ihr in dieser Umgebung sagen? Wie das Wort ‚Gott‘ zunächst einmal umschreiben? Wie von Jesus so sprechen, daß ein anderer einigermaßen ahnen kann, was er für eine Bedeutung in eurem Leben hat, eine reale Bedeutung, eine Bedeutung, die im Leben auch etwas ausmacht, das diese anderen führen? Würden uns nicht viele Worte im Hals steckenbleiben, die wir, ohne uns selbst über uns zu wundern, ohne weiteres von der Kanzel herunter predigen? Würdet ihr dann euch auch so leicht auf den Denzinger berufen? So viel und erbittert über Dinge reden, die ihr selber nicht zum innersten Kern eurer Botschaft rechnet? Und so wenig von den Dingen, die, wenn einer neu glauben soll, er zuerst einmal begriffen haben muß?“⁴³

(5) Schließlich, wenn die Mystagogie zu kurz kommt, legt sich in der Seelsorge eine Rede von Gott nahe, die Gott zum Gegenüber der Welt macht, die einem vulgären Dualismus zwischen ihm und Welt folgt⁴⁴. Solche Rede provoziert die Distanz zu Gott, die sie überwinden will, weil sie ihn lediglich wie eine weitere, im Grunde kategoriale Größe einführt, die so wichtig nicht sein kann, wenn sie wieder nur eine Einzelgröße ist und nicht das Ganze der Wirklichkeit umfaßt. Zumal in einer Zeit, in der der Mensch wie nie zuvor seine demiurgischen, weltgestaltenden (freilich auch seine weltzerstörenden) Kräfte entdeckt, kann er sich von einem dualistisch gedachten Gott eigentlich nur abwenden.

Ausleitung

Der pastor bonus, die „pastor bona“ heute müßten sich als mystagogische Seelsorger und Seelsorgerinnen verstehen. Das ist die Hermeneutik, unter die sie heute ihr seelsorgerliches Tun zu stellen haben. Das setzt freilich voraus, daß sie selbst „Mystagogen und Mystagoginnen ihres Lebens“ sind. Zweckrational orientierte Experten und Expertinnen für die Sache der Kirche braucht es keine. Aber es braucht Mystagogen und Mystagoginnen des eigenen Lebens, die in diesem Sinn als „Erfahrene“, also als Experten und Expertinnen, auch andere in das Geheimnis einführen können, das das Leben vor Gott immer schon ist.

⁴³ Ebd., 101 f.

⁴⁴ Vgl. K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 72.

Der „pastor bonus“ und die kirchlichen „pastores“

Gedanken des Nikolaus von Kues über die Hirtenaufgabe der Pfarrer
in einer Homilie über Joh 10, 1–18

Anläßlich des einhundertsten Jubiläumsjahrgangs der „Trierer Theologischen Zeitschrift“, die bis 1946 „Pastor bonus“ hieß, werden hier Gedanken des großen Trierer Landmanns Nikolaus von Kues vorgestellt, die dieser am 2. Mai 1457 in einer Homilie zu Joh 10, 1–18 vor der Diözesansynode seines Bistums Brixen zum Thema des „Guten Hirten“ vorgetragen hat¹. Nach einer Vorbemerkung zu Thema, Methode und Ziel von Sermo CCLXXX (0.) werden zunächst die cusanischen Aussagen über Jesus Christus, den Guten Hirten, referiert (1.). Dieser selbst ist der eigentliche Vermittler und der personale Gehalt (1.1), die „Türe“ und der „Weg“ zum Glauben (1.2) sowie „principium, medium et finis“ der Glaubensvermittlung (1.3), und so ist er das Urbild und Vorbild aller kirchlichen Hirten (2.). Daraus ergibt sich als Folgerung, daß die Seelsorger ihren Dienst an der Gemeinde nur in „Teilhabe“ am Guten Hirten Jesus Christus ausüben können. Cusanus nennt zwei wesentliche Eigenschaften des Seelsorgers: eine tiefe, wechselseitige „Kenntnis“ und „Liebe“, die ihn mit den ihm Anvertrauten verbinden muß (2.1) und die „Hingabe der Seele (bzw. des Lebens) für sie“ (2.2). Aus dem in dieser cusanischen „Pastoralinstruktion“ aufscheinenden Verständnis vom kirchlichen Hirten und seinen Aufgaben werden abschließend einige Folgerungen für die Glaubensvermittlung von heute und morgen gezogen (3.).

0. Vorbemerkung zu Thema, Methode und Ziel von Sermo CCLXXX

Es liegt in der Grundintention der Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues, seine Hörer und Leser zum Glauben anzuleiten. Seine Gedan-

¹ Nach der Zählung von R. HAUBST, die für die von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften geplante kritische Herausgabe maßgebend sein wird, handelt es sich um Sermo CCLXXX. J. KOCH, Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen, Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten, Cusanus Texte I, Predigten 7, Heidelberg 1942, S. 186, zählt die Predigt als Sermo CCLXXVII. Eine Erstveröffentlichung und Übersetzung des Textes findet sich bei W. LENTZEN-DEIS, Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues, Stuttgart 1991, 213–235. Die folgende inhaltliche Wiedergabe des Sermons folgt den Ausführungen ebd. 137–144.

kengänge zielen dabei nicht auf Erkenntnisse im Sinne des Ergebnisses eines rational-diskursiven Prozesses, sondern wollen zu einer überrationalen Glaubenseinsicht verhelfen. Von sinnenfälligen Symbolen ausgehend führt er in vielfältigen „Handleitungen (manuductiones)“ über empirisches Erfassen und rationales Begreifen hinaus zu einer „intellektualen Schau (visio intellectualis)“, die in „belehrtem Nichtwissen (docta ignorantia)“ nicht mehr vom logischen Grundsatz des zu vermeidenden Widerspruchs, sondern vom überlogischen Prinzip des „Ineinsfalls der Gegensätze (coincidentia oppositorum)“ geleitet wird.

Sermo CCLXXX ist ein Beispiel dafür, wie Nikolaus den Pfarrern seines Bistums Brixen eine solche Glaubensschau des Guten Hirten, der sie sowohl „zur Weide des Lebens“ als auch „zur Kunst des Weidens“ führt², erschließen möchte. Am Anfang der Homilie steht als Thema das zentrale Jesuswort der Perikope: „Ich bin der gute Hirt“ (Joh 10, 11)³, das die ganze Predigt wie ein roter Faden durchzieht. Die Gedankenentwicklung folgt dem biblischen Text und bewegt sich ähnlich wie dieser in konzentrischen, spiralenförmig voranschreitenden und zugleich höher führenden Kreisen⁴. Wenn der johanneische Text den Skopus der Bildrede vom „Guten Hirten“ mehrfach verschiebt, weil es dem Evangelisten weniger um das Bildmaterial als solches denn um die Veranschaulichung verschiedener Gedanken geht, die durch die Bildworte miteinander verbunden werden⁵, so kommt dieses Vorgehen der manuduktorischen Predigtweise des Cusanus entgegen, der die Motive des Evangeliums noch einmal assoziativ durch eigene, spekulative Erweiterungen anreichert.

1. Jesus Christus, der Gute Hirt

1.1 Der eigentliche Mittler und Inhalt des Glaubens

Nikolaus legt die Aussage Jesu: „Ich bin der gute Hirt“ Wort für Wort als Selbstoffenbarung Gottes aus. Gott ist die „substantia substantialissima“, die mit vollstem Recht von sich „Ich“ sagen kann. Er ist das „ipsum absolutum esse“, der Ursprung alles Seins, dem in originärer Weise die Behauptung „(Ich) bin“ zukommt. Er ist auch „der Hirt“ schlechthin, „der alle

² Vgl. Sermo CCLXXX Nr. 1, Z. 8 f.

³ Vgl. ebd. Z. 11 f.

⁴ Zur Denkweise des Evangelisten Johannes vgl. etwa R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, HThK IV, 1, 1971, 97 ff., der die Perikope Joh 10, 1–18 als typisches Beispiel für die johanneische Vorgehensweise anführt.

⁵ Vgl. ebd. 100.

Dinge weidet“. Er allein schließlich kann gut „per essentiam“ genannt werden, was von den Geschöpfen nur „per participationem“ gilt⁶.

Dem liegt der Gedanke zugrunde, daß Gott selbst in Jesus Christus der ursprüngliche und eigentliche Lebens- und Glaubensmittler ist. Dies wird in Bildern und Metaphern entfaltet, die sich schon in früheren Sermones und anderen Werken als Grundbestand der Ausdrucksweise cusanischer Verkündigung finden: Christus, der Gute Hirt, ist die „Weisheit“, die „Wahrheit“ und die „Nahrung“ zu unsterblichem Leben für die „einsichtige Natur“ des Menschen⁷. Anknüpfend an die Blindenheilung von Joh 9, 39 ff. heißt es weiter: „Er erleuchtet die, die das Wort Gottes nicht kennen und die blinden Geister, die ihre Blindheit anerkennen und von Christus, der das Licht ist, erleuchtet werden wollen.“ Davon werden die falschen Hirten und „Verführer“ abgegrenzt, die sich — wie die Pharisäer im Evangelium (vgl. Joh 9, 40 f.) — „anmaßen, sehend zu sein und andere zu führen“, sich dabei aber „auf das Licht ihrer eigenen Einsicht“ verlassen, anstatt „durch die Türe“ zu gehen⁸.

1.2 Der Gute Hirt als „Türe“ und „Weg“ zum Glauben

Auch unter dem Bild der „Türe“ wird der Gute Hirt als der Geber des Heils beschrieben: „Seht, es wird nur der gerettet, der durch die Türe eintritt, die Christus ist; er ist der Weg und das Leben. Wenn du die Tür zum Leben suchst, er ist sie; wenn du das Leben suchst, er ist es; wenn du die Weide des Lebens suchst, er ist sie. Wer ist aber jener Christus? Er ist der Geber des geistigen Lebens, weil er die Wahrheit und die Weisheit und das Licht des Verstandes ist, das jeden Menschen erleuchtet, und er kam, damit sie leben und in Fülle leben. Wie die Sonne ist er nun gekommen, damit Bäume und Tiere leben, und näherhin, um seine Kraft einzuflößen, damit die Bäume, die im Winter ohne fruchtbares Leben, aber dennoch nicht ganz tot waren, jetzt aufleben und in Fülle leben und Frucht bringen.“⁹

Die Türe meint in der johanneischen Bildrede Christus, durch den die wahren Hirten eintreten, während diejenigen, die nicht durch sie hereinkommen, als „Diebe“, „Räuber“ und „Tagelöhner“ bezeichnet werden. Die heute noch exegetisch umstrittene Frage, ob in Joh 10, 7 und Joh 10, 9 einheitlich die „Türe für die Schafe“ oder die „Türe zu den Schafen“ gemeint sei¹⁰, betrachtet Cusanus nicht als Alternative, sondern als zweifachen Aspekt einundderselben Sache. Seine Interpretation zielt in erster

⁶ Vgl. ebd. Nr. 12.

⁷ Vgl. ebd. Nr. 1, Z. 14–16.

⁸ Vgl. ebd. Nr. 2, Z. 6–17.

⁹ Ebd. Nr. 5, Z. 1–16.

¹⁰ Vgl. R. SCHNACKENBURG ebd. 2. Teil, 262 ff.

Linie auf eine Aussage über die „pastores christiformes“, jene vom Propheten geweihsagten Hirten des Gottesvolks (vgl. Jes 3, 15), die „in scientia et doctrina“ zu weiden wissen, weil sie sich Christus „unterwerfen“, d. h., weil sie ihm im Glauben gleichförmig werden. Infolgedessen spricht seine Stimme durch sie, so daß die „Schafe“ vor ihnen nicht mehr wie vor einem Fremden fliehen¹¹. In diesem Sinn ist Christus die „Türe zu den Schafen“.

Er ist aber zugleich auch „die Türe zur Weide“. Was Nikolaus darunter versteht, zeigt die Forderung, die er an sich selbst und seine Pfarrer richtet: „daß wir Hirten deshalb, wenn wir die uns anvertrauten Schafe zu weiden suchen, sie auf die Wiese der Heiligen Schrift führen müssen und zwar durch die Türe, die Christus ist.“¹² Dies wird bald darauf erläutert: Christus „erweist sich als Türe des Paradieses, d. i. der Heiligen Schrift; denn wenn du durch Christus das Haus der Einsicht betriffst, wirst du bei der Erforschung der Schriften in allem Christus als die Speise des Lebens finden. Wenn du durch diese Türe eintrittst und die Schriften erklärst und deutest, wirst du Weide finden. In das Alte Testament trittst du durch Christus ein. Aus dem Alten Testament trittst du ins Neue ein durch Christus“¹³.

Die Bedeutungsgehalte der Metaphern, die Christus als Wort, Nahrung, Licht oder Türe nahebringen wollen, überschneiden und verflechten sich: „Was nämlich die Seele auf der Wiese der Schriften nährt, ist das im Buchstaben enthaltene Wort Gottes. Wie nämlich in den verschiedenen Kräutern die unsichtbare Nahrung der Schafe enthalten ist, durch die nur das sinnenhafte Leben ernährt wird, so ist in den verschiedenen Schriften der Geist verborgen, der den menschlichen Geist nährt. Deshalb wird die geistliche Speise, die lebendig macht und erleuchtet, nur durch die Vermittlung Christi ergriffen, der die lebendige Tür ist und sich dem öffnet, der anklopft und sich dem verschließt, der anmaßend ist.“¹⁴

1.3 Christus als „principium, medium et finis“ der Glaubensvermittlung

Die Assoziation, daß „in einer Türe Eingang und Ausgang ineinsfallen“, gibt Cusanus Gelegenheit zu einer weiteren Ausdeutung dieses Bildes. Dabei bringt er einen seiner neuplatonisch inspirierten Lieblingsgedanken ins Spiel¹⁵: „Christus ist die Türe, durch die jede Kreatur ins Sein ausgeht, da er der Sinngrund (ratio) der Dinge ist, durch den alles geschaffen ist und ohne den nichts gemacht worden ist. Er ist auch die Türe, durch die alle

¹¹ Vgl. Sermo CCLXXX Nr. 3 f.

¹² Vgl. ebd. Nr. 3, Z. 18–22.

¹³ Ebd. Nr. 5, Z. 18–26.

¹⁴ Ebd. Nr. 3, Z. 24–32.

¹⁵ Vgl. etwa die Vaterunser-Erklärung Sermo XXIV Nr. 27.

Dinge zu ihrer Ursache oder ihrem Sinngrund als ihrem Ursprung zurückkehren. Er ist zugleich die Türe zur Schöpfung wie zur Erlösung oder die Türe, durch die der Ausfluß geschieht wie auch der Rückfluß.¹⁶ Mit den biblischen Bildern „Türe“ und „Weg“ wird der mittlere Begriff der Trias „principium, medium, finis“ veranschaulicht und so die Mittlerschaft Christi als Ermöglichungsgrund menschlicher Teilhabe an seiner Heilsvermittlung aufgezeigt. Während bei der Darstellung des „Ursprungs“ und des „Ziels“ die erlöserische Wirkung der göttlichen Person Christi betont wird, tritt unter dem Gesichtspunkt des „Mittels“ die Bedeutung seiner Menschennatur in den Vordergrund. Das wird besonders deutlich in der Erwiderung auf einen Einwand, der sich auf das Schriftwort beruft, niemand kenne Christus außer dem Vater, wie umgekehrt allein der Sohn den Vater kenne (vgl. Lk 10, 22). Darauf antwortet Nikolaus mit dem Hinweis auf Gottes Selbstoffenbarung durch die „Türe der Menschheit Jesu“¹⁷. Das menschliche Leben Christi, seine Worte und Taten, sind der Weg, auf dem der Glaube an den menschengewordenen Sohn Gottes zu verkündigen ist. Wenn hier rationalistisch argumentiert zu werden scheint, daß niemand, der seine Vernunft gebrauche, zögern könne, die Gottessohnschaft Jesu aus den „mit göttlicher Kraft“ gewirkten Wundern zu erkennen, so darf dies nicht mißverstanden werden, als ob der Glaube das Ergebnis eines rein vernunfthaften Diskurses sei. Der Bischof von Brixen hat die „Einfältigeren“ unter den Gläubigen im Auge, die schon glauben, aber deren Glaube einer rationalen Entfaltung bedarf. Dies kann nach Cusanus geschehen durch die Verkündigung dessen, „was Christus als Mensch getan hat“. Die in liebendem Glauben zur Einsicht erhobene Vernunft vermag zu schließen, daß man ihm glauben und seiner Lehre gehorchen muß und daß sein Leben das maßgebende Gestaltungsprinzip für alle darstellt, die nach dem ewigen Leben streben. Nikolaus vertieft und bestätigt diese Argumentation durch seine „Tugend“-Lehre¹⁸: Christus ist die Vollendung aller Tugenden, die von den anderen Menschen nur durch Teilhabe an ihm verwirklicht werden können¹⁹.

Das wird auch auf die kirchlichen Hirten und ihre Verkündigung angewandt. Die Selbstoffenbarung Gottes durch die „Türe der Menschheit Jesu“ ist somit die Grundlage für die Teilhabe menschlicher Hirten am

¹⁶ Sermo CCLXXX Nr. 6, Z. 1—11.

¹⁷ Vgl. ebd. Nr. 8, Z. 7.

¹⁸ Vgl. R. HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 270—274, der eine ausführlichere Darstellung dieser auf den christlichen Platonismus der Kirchenväter, insbesondere auf Ps. Dionysius zurückgehenden Lehre bietet, nach der die Tugendkräfte als ewige Urbilder im göttlichen Logos und in der Seele Christi hypostasiert gedacht werden.

¹⁹ Vgl. Sermo CCLXXX Nr. 10; vgl. auch Nr. 17; Nr. 21, Z. 1—12; Nr. 27, Z. 20 f.

Hirtenamt Christi. Die Fähigkeit zur Glaubensvermittlung setzt darum auf seiten der kirchlichen Hirten die Haltung der „docta ignorantia“ und des Glaubens voraus. Nur wenn sie im Glauben mit Christus eins sind, wird er ihnen Grund, Inhalt, Weg und Ziel der Glaubensvermittlung: „Wenn man Christus hat, hat man in ihm alles.“ Seine Überlegungen faßt Cusanus darum in dem Auftrag an die Prediger zusammen, „Christus zu verkünden, damit er erkannt wird, weil in seinem Namen, d. h. in seiner Erkenntnis, das Heil und das Leben bestehen“²⁰. Das „Christum evangelizare“ ist nur in der lebendigen Nachfolge des Guten Hirten möglich; denn er ist der „Hirt der Hirten“, „das Gesetz und Licht der Hirten“, „der Weg des Weidens“ und „das Ziel des Weidens“²¹.

2. Christus der Gute Hirt, das Urbild und Vorbild der kirchlichen Hirten

Im Urbild des Guten Hirten Jesus Christus sieht Nikolaus das Modell für die kirchlichen Hirten. Darum sucht er, die Anforderungen an die menschlichen Glaubensvermittler den Selbstaussagen Jesu in Joh 10, 11–18 zu entnehmen. Der Gegenstand seiner Betrachtungen sind abwechselnd der „Gute Hirt“ und die „guten Hirten“ der Kirche. Dabei schieben sich die Perspektiven ineinander. Die Gedankengänge konzentrieren sich auf zwei charakteristische Eigenschaften, die der biblische Text dem Guten Hirten zuschreibt: „die Kenntnis der Schafe“ und „die Hingabe der Seele bzw. des Lebens“ für sie.

2.1 „Kenntnis“ und „Liebe“ zwischen Hirten und Schafen

Im Blick auf Christus stellt der Kardinal zunächst fest: „Es gibt in der Tat nur einen guten Hirten, der die Weisheit des Vaters ist, so daß er nicht irrt, und der Mensch ist, so daß er aufgrund seiner Schwachheit beurteilen kann, wie er den schwachen Menschen weiden muß.“²² Er hat eine vollkommene Kenntnis von allen, weil er den höchsten Rang und den niedrigsten Dienst, die extremen Unterschiede und alle Tugenden in sich vereint. Er ist die „Gleichheit des Seins“, so daß er die Gestalt aller ist. Er macht sich allen gleich, „um alle in seine Gleichheit zu ziehen“²³.

Die Notwendigkeit solcher Kenntnis wird durch die Vergleiche mit der ärztlichen Diagnose in ihrer Bedeutung für die Heilung eines Patienten und

²⁰ Ebd. Nr. 7, Z. 2–6.

²¹ Ebd. Nr. 16, Z. 23 f.

²² Ebd. Nr. 16, Z. 18–22.

²³ Ebd. Nr. 17, Z. 11.

der Vertrautheit des Schäfers mit seiner Herde illustriert. Die geistliche Hirtensorge bedarf aber darüber hinaus einer „Kenntnis“, die nicht „flüchtig (vaga), äußerlich (publica), mutmaßlich (coniecturalis)“, sein darf, sondern das innerste Geheimnis des anderen Menschen erfaßt, ähnlich „wie der Vater den Sohn kennt“. Diese letztere Bemerkung meint nicht irgendein menschliches Vater-Sohn-Verhältnis, sondern spielt auf die johanneische Formulierung an: „Sicut novit me Pater et ego agnosco Patrem“ (Joh 10, 15). Hier wird deutlich, daß nach cusanischem Verständnis die „pastoralis cognitio“ ihren tiefsten Grund in der Teilhabe an der wechselseitigen Kenntnis haben muß, die zwischen Christus und seinem Vater besteht. Im göttlichen Erkennen fallen — wie in der „Hierarchie“ des göttlichen Lebens — „der Abstieg der Herrschaft und der Aufstieg der Unterordnung“ ineins und ihre „Koinzidenz“ ist das „Mittel der Verbindung (medium conexionis)“²⁴. Von hierher wird verständlich, warum die von der Hirtensorge geforderte „Kenntnis“ in einer wechselseitigen Vertrautheit von „Hirten“ und „Schafen“ gründen soll: „Wenn der Hirt die zu Weidenden auf väterliche Weise erkennt, erkennen die zu Weidenden den Hirten auf die Art, in der Kinder ihren Vater kennen.“²⁵

Die Liebe zwischen Eltern und Kindern, die Bischof Nikolaus von Brixen den Seelsorgern seines Bistums vor Augen hält, dient ihm als „manuductio“ zu der Freundschaft, die zwischen kirchlichen Hirten und Gläubigen herrschen soll. Diese ist ihrerseits ein „Gleichnis“ der Kenntnis und Liebe, die Gott Vater und Gott Sohn verbinden; „denn Gott der Vater zeugt durch Erkennen den Sohn. So soll der Hirt durch die Kraft von oben, die der Glaube ist, einen Sohn zeugen“²⁶. Dabei überträgt Christus die Kenntnis seines göttlichen Vaters in den Geist der Menschen. „Denn aus der Kenntnis Gottes des Vaters . . . geht die Liebe hervor, die vom Vater ausgeht und die Kenntnis des Vaters, die sein Wort, d. h. sein Sohn, ist.“ Die Liebesbewegung in der menschlichen Seele ist das durch die Einwohnung des dreieinigen Gottes im Herzen der Menschen verursachte Leben, das in nichts anderem besteht als in der „Liebe Gottes, die in unseren Geist ausgegossen ist“²⁷.

Die wechselseitige „Kenntnis“ oder „Liebe“, um die es hier geht, wird am sakramentalen Taufgeschehen als dem Prototyp der Glaubensvermittlung exemplifiziert. Wie der Taufende und der Getaufte durch das Sakrament im gleichen Glauben miteinander verbunden werden, so „zeugt“ der vom Glauben Christi ergriffene Geist des Hirten im Geist der ihm Anver-

²⁴ Vgl. ebd. Nr. 18, Z. 9–15.

²⁵ Ebd. Z. 18–20.

²⁶ Ebd. Nr. 20, Z. 3–6.

²⁷ Ebd. Nr. 31, Z. 4–12.

trauten gleiche geistliche Söhne (und Töchter), in denen ebenfalls Christus Gestalt annimmt. Anders gesagt: Der kirchliche Hirt, der durch den Glauben Christus, den Guten Hirten, in sich trägt, „zeugt“ durch den gleichen Glauben in den Gläubigen wiederum Christus, der somit auch im Gläubigen selbst am Werk ist. Wenn der Gläubige „auf ihn (Christus) achtet, weicht er nicht vom rechten Weg ab, sondern gelangt mit seiner Hilfe immer zur Weide“²⁸.

2.2 Die Lebenshingabe der guten Hirten für ihre Schafe

Die Betrachtung der zweiten Forderung an die kirchlichen Hirten leitet Cusanus mit den Worten ein: Laßt uns . . . betrachten, welche Anforderungen an den Hirten zu stellen sind. Zuerst . . . wird von ihm Erkenntnis verlangt, sodann ein Tun, das im folgenden beschrieben wird. Denn Christus sagt: „Und ich gebe meine Seele hin für meine Schafe“ (Joh 10, 15 b)²⁹. Das „Tun“, das sich aus der „Erkenntnis“ der Schafe ergibt, ist der Einsatz oder die Hingabe der „Seele“ für die Schafe. Schon bei der Deutung von Joh 10, 11 kommt Cusanus auf den Sinn des „animam ponere pro ovibus“ zu sprechen. Dort schildert er den mangelnden Hirtengeist vieler kirchlicher Seelsorger: „Wie können wir uns gute Hirten nennen, wenn wir nicht nur nicht unsere Seele für die Schafe hingeben, sondern auch keine Beschwernisse um der Herde willen tragen wollen? Um bei Menschen keinen Anstoß zu erregen, vernachlässigen wir die Herde in Wort und Beispiel. Und was ertragen wir für das Leben und die Weide der Herde? Zielt all unser Wirken nicht auf die Förderung unseres eigenen Lebens ab statt auf die Förderung des Lebens der Schafe? Sind wir nicht Tagelöhner?“³⁰ Aus diesen Vorwürfen und dem anschließend angeführten Beispiel vom Einsatz der Eltern für ihre Kinder und des Hirten für seine Schafe³¹ wird ersichtlich, daß mit dem „animam ponere“ ein Lebenseinsatz gemeint ist. „Seele“ wird von ihrer Funktion des Lebendigmachens („officium vivificationis“) her verstanden, so wie ein Lebewesen (animal) von der Seele (anima) her lebendig genannt wird³².

In Joh 10, 17 f., wo von der Macht Jesu die Rede ist, sein Leben in der gleichen Weise „geben“ wie „nehmen“ zu können, sieht Nikolaus die paradoxe Struktur der göttlichen Kenosis als eine Bewegung zum Ausdruck gebracht, die zugleich „Abstieg“ und „Aufstieg“ besagt. Das göttliche Le-

²⁸ Vgl. ebd. Nr. 20.

²⁹ Ebd. Nr. 21, Z. 14–16.

³⁰ Ebd. Nr. 13, Z. 14–23.

³¹ Vgl. ebd. Nr. 14, Z. 13 ff.

³² Vgl. ebd. Nr. 21, Z. 16 f.

ben hat die Eigenschaft, sich im Verschenken zu gewinnen. Darin liegt der Sinn des Opfertodes des „Osterlammes“ Christus, der sein Leben gab, „damit wir leben“³³. Dabei verliert Christus jedoch sein Leben nicht wie ein geschlachtetes Tier, das in die Natur des es verzehrenden Menschen umgewandelt wird, sondern er nimmt umgekehrt die Menschen durch seinen Opfertod am Kreuz in sein göttliches Leben hinein. An diesem „Geben“ und „Nehmen“ des göttlichen Lebens haben die kirchlichen Glaubensvermittler teil. Ihr Wirken wird durch ein Bild geschildert³⁴: Wie der Sonnenschein nicht von der Finsternis verschluckt wird, sondern umgekehrt die Dunkelheit in Licht verwandelt und so fruchtbar wird, so „macht“ es der Seelsorger, der die Gläubigen „erleuchtet, indem er den Glauben gibt (ponendo fidem), der das Leben des Gerechten ist; denn der Gerechte lebt aus dem Glauben“. Das Bild vom Licht, das das göttliche Leben, Christus selbst, versinnbildet, bezeichnet hier den Geist Christi, der von den menschlichen Hirten ausgesendet wird. Auch für sie gilt, daß sie das Licht ihres Glaubenslebens gerade dann gewinnen, wenn sie es weitergeben. Dahinter steht die Vorstellung, daß der Glaube jenes von Gott ausgehende und zu Gott zurückkehrende Licht Christi ist, an dem die Menschen im Glauben an Christus teilhaben können.

Diesem Licht ist es eigen, daß es nicht festzuhalten ist, sondern sich dynamisch weiterschenkt. In diesem Sinn kann Cusanus sagen, daß der menschliche „gute Hirt, der Christus angezogen hat“, den seinen eigenen Glauben bewirkenden „Lebensgeist“ bzw. „seine Seele“, „den Geist Christi oder der Weisheit oder der Wahrheit“ ständig hingibt, um ihn wieder zu empfangen. Er trägt ihn in sich und „kann durch das Wort aus sich selbst diesen Lebensgeist geben oder aussenden, indem er seine Schüler lebendig unterweist (instruendo vitaliter)“³⁵. Verkündigung besteht nicht nur in einer äußeren, akustischen Wortmitteilung, sondern vor allem in der Übermittlung einer inneren Glaubensbewegung, von der der Prediger selbst ergriffen ist, und in die der Hörer der Botschaft frei einwilligen muß. Den kirchlichen Glaubensboten wird damit die Vermittlungsaufgabe zugesprochen, den in ihnen selbst lebendigen Glauben in anderen zu entzünden. In diesem Zusammenhang wird verständlich, warum Cusanus der Auffassung ist, daß ein wahrer und guter Hirt außerhalb des „Weidens“ kein (Glaubens-)Leben haben könne und deshalb jedes andere sinnenhafte oder vernunftthafte Lebensziel im Vergleich zum Glück des Hirte-Seins für „nichts“ erachte³⁶.

³³ Vgl. ebd. Nr. 25, Z. 19–15.

³⁴ Vgl. ebd. Nr. 25.

³⁵ Ebd. Nr. 26, Z. 5–7.

³⁶ Vgl. ebd. Nr. 22.

„Seine Seele hingeben“ bedeutet mithin, am Urbild des Guten Hirten Christus gemessen, „alles, was man hat, hingeben für die Schafe: die Herde der eigenen Seele vorziehen. Wenn deshalb der Hirt nicht das Letzte tut, nämlich sein Leben hinzugeben für die Befreiung der Herde, selbst wenn die ihm Unterstellten in den Fesseln Luzifers in der Hölle wären, ist er kein guter Hirt“³⁷. Dieser Gedanke wird näher bei der Beantwortung des Einwands erklärt, daß doch niemand verpflichtet sein könne, sein Leben wegen eines anderen in den Tod und in die Strafen der Hölle hinzugeben³⁸. Das Leid des „Gerechten“ ist nach Nikolaus nicht dasselbe wie die „Strafe der Ungerechten“. Die Übernahme je größerer Leiden aus Liebe wandelt sich in „umso größere Herrlichkeit“. Das einzige Ziel des Seelsorgers muß das Leben der Gläubigen sein. Für die Einheit von Hirte und Herde braucht Cusanus das kühne Bild, daß der Pfarrer mit seiner Gemeinde einen „mystischen Leib“ bilde: „So wie wenn ein Kopf, der schwache Glieder hat, alles erträgt, damit seine Glieder geheilt werden und dann, durch die Heilung der Glieder, die durch sein Leiden erreicht worden ist, der Mensch selbst auch im Kopf einen Zuwachs an Gesundheit und Leben erfährt und der Kopf vom Leid und der Traurigkeit nur Freude erntet.“³⁹ Je mehr ein Mensch „seine Seele oder sein Leben“ aus Liebe zu den anderen verliert, desto mehr gewinnt er sie, weil dabei die Liebe wächst, die „der Lebensgeist des einsichtigen Lebens“ ist. Diese beglückende Lebenskraft der Liebe erwächst aus der Teilhabe am Glauben Christi. Sie ist das Prinzip des Handelns aus Glaubenseinsicht, das den Glaubenden Gott ohne Zögern bis zum Letzten gehorchen läßt⁴⁰. In solchem Einsatz der Liebe bis zu letzter Verdemütigung löst sich der Geist anscheinend in nichts auf, in Wahrheit aber verwirklicht sich so sein „vollkommenes Sein“. Unsterblichkeit ist für den Geist demnach kein Zustand, sondern im Sterben immer neu aufgehendes Leben nach dem Vorbild der liebenden Hingabe des Guten Hirten.

Mit dem Rekurs auf die innere Erfahrung („*experimur in nobis*“), daß wir zu diesem ewigen Leben fähig sind, weil wir zur Einsicht und Liebe des absoluten Wahren und Guten angetrieben werden, möchte Nikolaus nicht nur bei der Erfahrung der Hörer anknüpfen, sondern zugleich auf eine

³⁷ Ebd. Nr. 24, Z. 1–4.

³⁸ Vgl. auch zum folgenden ebd. Nr. 29. Offensichtlich spricht aus diesen Formulierungen und den Hinweisen auf das Schicksal von Mose, David und Paulus (vgl. Nr. 24) außer einer Übernahme traditioneller Exegese etwas von der pastoralen Not, die der Bischof von Brixen erlitten hat. Zu den tragischen Vermittlungen in Konflikte mit Herzog Sigismund von Österreich und Klöstern des Bistums vgl. die knappen, aber ausgewogenen Ausführungen von E. MEUTHEN, Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie, Münster 1985, 95–114.

³⁹ Ebd. Nr. 29, Z. 21–27.

⁴⁰ Vgl. ebd. Nr. 30.

Glaubenserfahrung verweisen, die der Prediger machen kann. Glaubensvermittlung heißt für die kirchlichen Hirten, die Glaubenseinsicht und den Lebensgeist, der Christus selbst ist, den sie im Glauben empfangen, an ihre Mitmenschen weiterzugeben. Im cusanischen Verständnis besteht Seelsorge in nichts anderem als darin, „die Seele für die Schafe hinzugeben“. Solchen hoch spekulativen und doch zugleich höchst praktisch-theologischen Gedanken lassen sich Elemente entnehmen, die auch für die gegenwärtige und zukünftige Glaubensdidaktik aktuell erscheinen. Aus der Fülle des Angebots sollen abschließend einige Gesichtspunkte hervorgehoben werden.

3. Bedenkenswertes für die Glaubensvermittlung in Gegenwart und Zukunft

Heutige allgemein-didaktische Überlegungen richten sich vorwiegend auf die zu vermittelnde Sache und die Adressaten. Cusanus geht es in seiner Pastoralinstruktion hingegen in erster Linie um die Vermittler selbst. Er gibt aber den Seelsorgern keine methodischen Regeln an die Hand, wie sie mit den ihnen Anvertrauten umzugehen haben, sondern entwickelt so etwas wie die praktisch-theologische Grundlegung einer „Poimenik“ (= Hirtenlehre) bzw. einer Glaubensdidaktik. Da er dies anhand der johanneischen Bildrede vom Guten Hirten tut, sei zunächst in aller Kürze auf die Frage nach der Geltung dieses Paradigmas für heute eingegangen.

3.1 Überzeitliche Geltung des Bildes vom Guten Hirten

Der Beruf des Hirten, einer der ältesten der Menschheit, stirbt aus. Dennoch wohnt der Figur des Hirten eine eigentümliche Kraft inne, von der die menschliche Seele in einer die Zeiten überdauernden Weise angesprochen wird. Der aufgeklärte, von demokratischen Vorstellungs- und Denkformen geprägte Mensch wird das Hirtenprädikat zwar kaum noch auf menschliche Führer, Könige oder Richter anwenden wollen. Aber die archetypische Abbildungskraft, die dem Hirtenbild innewohnt, bleibt bis heute wirksam. Menschen sehnen sich trotz ihres zunehmenden Autonomiebewußtseins zutiefst nach Zuwendung, Schutz, Fürsorge und Pflege. Auf diese Ursehnsucht gibt die Perikope Joh 10 eine Antwort. Nikolaus von Kues betont in seiner Auslegung die gerade heute besonders bedeutsame Botschaft, daß menschliche Hirten den Ansprüchen jener Hirtengestalt, nach der sich unsere Seele sehnt, nicht gerecht werden können. Erst Jesus Christus, Gottes Sohn und zugleich der eigentliche und vollkommene Mensch, ist der Gute Hirte schlechthin. Die anderen menschlichen Führer und Hirten entlarven sich als Diebe und Räuber, wenn sie nicht teilhaben und Maß nehmen an seinem Hirtendienst.

3.2 Glaubensvermittlung in „belehrtem Nichtwissen“

Wenn die kirchlichen Seelsorger nicht aus Eigenem Hirten sein können, sondern erst aus der Teilhabe an der Hirtensorge des Guten Hirten Jesus Christus, müssen sie immer neu umkehren von der Grundeinstellung des „Machens“ zu der des „Empfangens“. Seelsorge und Verkündigung werden nur aus der Haltung des Sich-Beschenken-Lassens fruchtbar. Es wird deutlich, wie sehr von den kirchlichen Hirten ein Leben des Gebets, der Schriftmeditation und der sakramentalen Gemeinschaft mit Jesus Christus gefordert ist. Cusanus nennt diese Haltung auch „docta ignorantia“: sich belehren lassendes und belehrt werdendes Nichtwissen. Daraus wächst ein bestimmter Seelsorgestil: Wer auf die Menschen in dem Bewußtsein zugeht, nicht aus Eigenem wissen, verstehen, wollen, bezwecken, verändern, raten, lehren und helfen zu können, bietet sich unaufdringlich und zurückhaltend an als Wegbegleiter, geduldig, immer gegenwärtig und aufmerksam, bereit, zu bergen und zu stützen. Einer solchen Seelsorge, die sich als Teilhabe versteht, geht es um nichts anderes als darum, die anderen zur Gemeinschaft mit dem Guten Hirten Jesus Christus zu führen, der die Nahrung, das Leben und das Licht der Menschen ist, wie Cusanus mit johanneischen Bildern eindrücklich geschildert hat. Nicht satzhafte Wissensinformationen als solche sind Ziel von Glaubensvermittlung und Seelsorge, sondern die transzendente Erfahrung jenes Lichts, Lebens und geistigen Brotes, das Jesus Christus, das menschengewordene Wort Gottes selbst, ist. Solche Gemeinschaft mit Christus kann erfahrbar werden in Kirchengemeinschaft, wenn Glaubende wechselseitig füreinander „Hirten“ und „Schafe“ sind.

3.3 Situations- und Bedingungsanalyse im Dienst wechselseitiger „pastoraler Kenntnis“ und „Liebe“

Als eines der wichtigsten Elemente katechetischer und pastoraler Planung gilt heute mit Recht die Bedingungsanalyse, d. h. die Erkundung der anthropogenen und sozio-kulturellen Voraussetzungen der Adressaten. Hierfür stehen den Seelsorgern vielfältige psychologische, strukturalistische und soziologische Instrumentarien zur Verfügung. Wenn Cusanus eine wechselseitige „pastorale Kenntnis“ und „Liebe“ zwischen den kirchlichen „Hirten“ und „Schafen“ fordert, die Teilhabe an jener Kenntnis und Liebe sein muß, die Gott selbst mit den Menschen in seinem menschengewordenen Sohn verbindet, so macht dies auf eine Tiefendimension aufmerksam, die mit psychologischen und soziologischen Maßstäben allein nicht zu erfassen ist. Bei aller Hilfe, die solche wissenschaftlichen Bemühungen für Pastoral und Glaubensdidaktik anbieten, darf nicht vergessen werden, daß bei-

spielsweise das nächtelange Beten, das Leiden und Sühnen eines heiligen Pfarrers von Ars für die ihm Anvertrauten sein pastorales und katechetisches Handeln in einer ganz anderen Weise fruchtbar werden ließen als objektive Erkenntnismethoden dies je vermocht hätten. In die gleiche Richtung verweist auch die andere Eigenschaft, die Cusanus den guten Hirten zuschreibt: die Bereitschaft zur Lebenshingabe für die Schafe.

3.4 In Selbsthingabe Glaubende „zeugen“

Mit dem Gedanken, daß der Verkünder des Glaubens durch seinen Glauben andere Glaubende zu „zeugen“ vermag, verbindet Cusanus einen Aspekt, der uns heute nicht mehr geläufig ist, aber etwas Wesentliches zum Ausdruck bringt, das in der Pastoral der Gegenwart und Zukunft nicht aus dem Blick geraten darf. Wenn Glauben im cusanischen Sinn heißt, sich beschenken zu lassen vom Leben Christi, dessen Wesen Selbsthingabe ist, dann gewinnt Glaubensleben sich selbst und belebt andere, indem es sich weitergibt wie das Wesen des Lichts darin besteht, sich verstrahlend zu erleuchten. Der Prediger Nikolaus beabsichtigt mit solchen Bildern keine abstrakten theologischen Aussagen, sondern sehr konkrete Ermahnungen seiner Brixener Pfarrer zu selbstlosem Dienst an den Menschen. Auch heute wird man festhalten müssen: Seelsorgern und Seelsorgerinnen, Katecheten und Katechetinnen, Religionslehrern und Religionslehrerinnen, die nicht ihre persönliche Existenz in die Glaubensvermittlung einbringen, helfen alle pastoralen, homiletischen oder didaktisch-methodischen Bemühungen nichts, da sie das „Fundamentale“ der Glaubensdidaktik außer acht lassen.

Der Psalm vom Guten Hirten (Ps 23) in der erneuerten Meßliturgie

Heinrich Rennings zum 65. Geburtstag

Zu den wenig beachteten Stücken der nachvatikanischen Liturgiereform gehört die grundsätzliche Aufwertung der Psalmodie in der Eucharistiefeier. In der Messe können und sollen wieder ganze Psalmen gesungen werden. Wo das römisch-tridentinische Meßbuch nur mehr einen einzigen Psalmvers oder auf ein kurzes Fragment zusammengeschrumpfte Kümmerformen bewahrt hatte (Introitus, Graduale, Tractus bzw. Alleluja-Vers, Offertorium und Communio), sieht die Feier der Gemeindemesse nunmehr wieder den Vortrag von Psalmen in voller Länge vor.

Die landläufige Praxis — besonders im deutschen Sprachgebiet — läßt freilich noch wenig von der gewünschten Revalorisierung der Psalmodie erkennen. Gegenüber der hierzulande fest verankerten Tradition deutscher Meßlieder kommen die Psalmen nicht an. In der Regel eröffnet nicht ein Psalm (vgl. AEM 26)*, sondern ein Gemeindelied die Feier. Das gilt auch für den möglichen Gesang zur Gabenbereitung (AEM 50) und den Gesang während der Kommunion der Gemeinde (AEM 56 i). Auf den Psalter weisen die amtlichen Richtlinien schließlich nochmals hin, wo von der gemeinsamen Danksagung nach dem Kommunionempfang die Rede ist: falls man nicht einige Zeit in Stille verweilt, kann „ein Hymnus oder Psalm oder ein anderes Loblied gesungen werden“ (AEM 56 j).

* Folgende Abkürzungen werden benutzt:

AEM = Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch, in: Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, 2 Bde. Einsiedeln 1975, I 23*—73*.

DMB = Deutsches Meßbuch 1975 (vgl. AEM).

PEML = Pastorale Einführung in das Meßlektionar gemäß der Zweiten Authentischen Ausgabe des Ordo lectionum Missae (1981), in: Meßlektionar für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch Bd. I. Einsiedeln o. J. (1983) 11*—40*.

SC = Sacrosanctum Concilium. Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils.

I. Der Antwortpsalm als integraler Teil des Wortgottesdienstes

In allen genannten Fällen erlaubt die geltende Ordnung, daß der Vortrag des Psalms ersetzt wird durch einen anderen geeigneten Gesang, etwa ein Gemeindelied. Dies wird unter pastoralen Gesichtspunkten oft die zugegebenermaßen bessere Lösung sein. Aber an *einer* Stelle soll dies nicht geschehen: zwischen Lesung und Evangelium. Grundsätzlich gilt: Der Antwortpsalm nach der (ersten) Lesung ist als „wesentliches Element des Wortgottesdienstes“ von solcher Bedeutung, daß er auch dann vorzutragen ist, wenn er — bedauerlicherweise — nicht gesungen werden kann. Er soll in diesem Fall vom Ambo aus „auf eine Weise gesprochen werden, die die Betrachtung des Wortes Gottes fördert“ (PEML 22; vgl. ebd. 19–22; AEM 36).

Leider hat das Deutsche Meßbuch diese klare, grundsätzlich verbindliche Regelung abgeschwächt. Während die gesamtkirchliche Ordnung bewußt keine Austauschmöglichkeit für den Antwortpsalm vorsieht, räumt die „Feier der Gemeindemesse“ dann doch wieder ein: „Im Notfall darf der Antwortpsalm durch einen anderen dazu geeigneten Gesang ersetzt werden.“¹ Der Notfall ist vielerorts noch immer die Regel. Diese verbreitete Fehlpraxis verhindert von vorne herein „das Heimischwerden des Antwortpsalms im gottesdienstlichen Leben der Gemeinden“².

II. Psalm 23 als bevorzugter Antwortpsalm

Die im deutschen Sprachraum nur durch geduldiges Bemühen allmählich zu überwindende Vernachlässigung des Antwortpsalms hat zur Folge, daß auch ein so ansprechender und den Gläubigen zugänglicher Psalm wie der Psalm vom Guten Hirten ihnen weitgehend vorenthalten bleibt. Dabei hat die neue Leseordnung gerade den Psalm 23 „privilegiert“. Er kommt so häufig vor wie kaum ein anderer der 150 Psalmen; bemerkenswert, wenn man bedenkt, wie selten Psalm 23 im vorkonziliaren Meßbuch vertreten war. Selbst am sogenannten „Guten-Hirten-Sonntag“, wenn Joh 10, 11–16 als Evangelium verkündigt wurde, kam zwar das Motiv, nicht aber der Psalm vom Guten Hirten in den Meßgesängen vor. Lediglich am Samstag vor dem Fünften Fastensonntag, dem früheren Passionssonntag, dienten die beiden ersten Verse als Gesang zur Kommunion.

¹ DMBS. 335.

² Vgl. Balth. FISCHER, Texte der Responsa, in: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, hrsg. von H. B. MEYER u. a., Bd. 3: Gestalt des Gottesdienstes. Regensburg 1990, 191.

Eine Durchsicht sämtlicher Bände des deutschen Meßlektionars³ soll die heutige, auffallend häufige Verwendung als Antwortpsalm im einzelnen veranschaulichen:

1. Sonntage und Hochfeste⁴

Lesejahr A:

4. Fastensonntag nach 1 Sam 16, 1b. 6—7. 10—13b (Samuel salbte David zum König über Israel).

4. Sonntag in der Osterzeit nach Apg 2, 14a. 36—41 (Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht); die Evangeliumspärikoqe ist Joh 10, 1—10 (Jesus, der Gute Hirt).

28. Sonntag im Jahreskreis nach Jes 25, 6—10a (Der Herr wird für alle Völker ein Festmahl geben).

Christkönig (34. Sonntag) nach Ez 34, 11—12. 15—17 (Ihr, meine Herde, ich sorge für Recht zwischen Schafen und Schafen, zwischen Widdern und Böcken).

Lesejahr B:

16. Sonntag im Jahreskreis nach Jer 23, 1—6 (Wehe den Hirten, welche die Schafe meiner Weide zugrunde richten und zerstreuen).

Lesejahr C:

Herz-Jesu-Fest nach Ez 34, 11—16 (Ich werde meine Schafe auf die Weide führen, ich werde sie ruhen lassen).

2. Wochentage

Geprägte Zeiten:

Mittwoch der ersten Woche im Advent nach Jes 25, 6—10a (Der Herr wird für alle Völker ein Festmahl geben).

³ Meßlektionar für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, 8 Bde. Einsiedeln o. J. (1983 ff.). Zugrunde liegt die lateinische Ausgabe: *Ordo lectionum Missae. Editio typica altera*. Vatikan (1981). Unberücksichtigt bleiben die Leseordnungen der diözesanen Eigenfeiern, da von einer Einbeziehung keine neuen Ergebnisse zu erwarten waren. Zum neuen Perikopensystem allgemein vgl. E. J. LENGELING, Zur Neuausgabe der Leseordnung für die Eucharistiefeier, in: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel*, hrsg. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1983, 383—411.

⁴ Vgl. E. NÜBOLD, Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen. Paderborn 1986; zur Verwendung von Ps 23 vgl. ebd. 321 f.

Montag der fünften Woche in der Fastenzeit nach Dan 13, 1—9. 15—17. 19. 33—63 (Ich muß sterben, obwohl ich nichts von dem getan habe, was diese Menschen mir vorwerfen).

Im Jahreskreis:

Samstag der vierten Woche nach Hebr 13, 15—17. 20—21 (Der Gott des Friedens, der den erhabenen Hirten von den Toten heraufgeführt hat, mache euch tüchtig in allem Guten; 1. Reihe).

Mittwoch der 20. Woche nach Ez 34, 1—11 (Ich reiße meine Schafe aus ihrem Rachen, sie sollen nicht länger ihr Fraß sein; 2. Reihe).

Mittwoch der 32. Woche nach Tit 3, 1—7 (Wir gingen in die Irre, doch er hat uns gerettet aufgrund seines Erbarmens; 2. Reihe).

3. Heiligengedenktage

2. Januar: Basilius der Große und Gregor von Nazianz nach Eph 4, 1—7. 11—13 (Hirten und Lehrer für den Aufbau des Leibes Christi).

21. Januar: Agnes, Jungfrau und Märtyrin nach 1 Kor 1, 26—31 (Das Schwache in der Welt hat Gott erwählt).

22. Februar: Kathedra Petri nach 1 Petr 5, 1—4 (Sorgt als Hirten für die euch anvertraute Herde Gottes).

18. Mai: Papst Johannes I., Märtyrer nach Offb 3, 14b. 20—22 (Wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir).

6. Juni: Norbert von Xanten, Ordensgründer, Bischof nach Ez 34, 11—16 (Wie ein Hirt sich um die Tiere seiner Herde kümmert, so kümmere ich mich um meine Schafe).

30. Juni: Otto, Bischof, Glaubensbote nach Ez 34, 11—26 (wie 6. Juni).

18. September: Lambert, Bischof, Glaubensbote, Märtyrer nach Ez 34, 11—16 (wie 6. Juni).

16. Oktober: Margareta Maria Alacoque nach Eph 3, 14—19 (Die Liebe Christi verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt).

17. November: Gertrud von Helfta, Mystikerin nach Eph 3, 14—19 (wie 16. Oktober).

31. Dezember: Silvester I., Papst nach Ez 34, 11—16 (wie 6. Juni).

An Gedenktagen für Hirten der Kirche oder heilige Männer und heilige Frauen, an denen das entsprechende Commune-Meßformular genommen wird, ist Psalm 23 einer der möglichen Antwortsalmen. An Allerseelen wird der Psalm als Antwortpsalm vorgetragen, wenn als erste Lesung Jes 25, 6a. 7—9 (Gott, der Herr, beseitigt den Tod für immer) gewählt wird.

4. Meßfeiern zu verschiedenen Anlässen

Feier der *Eingliederung Erwachsener* in die Kirche (bei der Übergabe des Vaterunsers) nach Hos 11, 1. 3—4. 8ac—9 (Mit den Ketten der Liebe zog ich sie an mich).

Feier der *Initiationssakramente* nach Gen 17, 1—8 (Ich schließe meinen Bund zwischen mir und dir samt deinen Nachkommen).

Feier der *Kindertaufe* nach Ex 17, 3—7 (Schlag an den Felsen; es wird Wasser herauskommen).

Feier der *Firmung* nach Ez 36, 24—28 (Ich sammle euch aus allen Ländern und lege meinen Geist in euch).

Spendung der *Wegzehrung* nach 1 Kön 19, 4—8 (Durch diese Speise gestärkt, wanderte er bis zum Gottesberg).

Feier der *Diakonenweihe* nach Apg 8, 26—40 (Die Taufe des äthiopischen Kämmerers durch Philippus).

Beauftragung von *Akolythen und Kommunionhelfern* nach 1 Kön 19, 4—8 (Durch diese Speise gestärkt, wanderte er bis zum Gottesberg).

Weihe eines *Kelches* oder einer *Hostienschale* nach 1 Kor 11, 23—26 (Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut).

Begräbnis eines Erwachsenen nach den als erste Lesung zur Auswahl angebotenen Perikopen: Jes 25, 6a. 7—9 (Gott, der Herr, beseitigt den Tod für immer); 1 Sam 2, 1 abc. 2. 6—8c (Der Herr macht tot und lebendig); Weish 4, 7—10a. 13—15 (Mehr als Greisenalter wiegt ein Leben ohne Tadel); Jes 43, 1 (Ich, der Heilige Israels, bin dein Retter).

Begräbnis eines getauften Kindes nach Jes 25, 6a. 7—9 (Gott, der Herr, beseitigt den Tod für immer).

5. Votivmessen

Für die *Einheit der Christen* nach Ez 36, 24—28 (Ich sammle euch aus allen Ländern und schenke euch ein neues Herz).

Von der *Heiligen Eucharistie* in der Osterzeit nach Apg 2, 42—47 (Die Gläubigen hielten fest an der Gemeinschaft und am Brechen des Brotes).

Vom *Heiligsten Herzen Jesu* außerhalb der Osterzeit nach Ez 34, 11—16 (Ich werde meine Schafe auf die Weide führen, ich werde sie ruhen lassen).

Vom *Heiligen Geist* außerhalb der Osterzeit nach Ez 36, 24—28 (Ich lege meinen Geist in euch).

Vom *heiligen Petrus* nach 1 Petr 5, 1—4 (Sorgt als Hirten für die euch anvertraute Herde).

III. Die Funktion des Antwortpsalms

Was in den liturgischen Büchern und Dokumenten zur Funktion des Gesangs nach der ersten Lesung gesagt wird, geht über Andeutungen kaum hinaus⁵. AEM 36 drängt auf die tatsächliche Verwendung des im Lektionar angegebenen Psalms mit der Begründung, sein Text stehe „mit den Lesungen im Zusammenhang“ und sei „im Hinblick auf sie ausgewählt“ worden. Auch PEML 19 spricht von den „Beziehungen“ des Psalms mit Kehrvers zu den Lesungen, die den Gläubigen erschlossen werden müßten, da nur so der Sinn der Psalmen, „in dem sie in der Liturgie gesungen werden“, ans Licht komme. Welcher Art aber sind diese Beziehungen? Bei der Zuordnung eines bestimmten Psalms zu den zwei oder drei biblischen Lesungen eines Meßformulars haben sich die dafür Verantwortlichen von verschiedenen Gesichtspunkten leiten lassen. Die Akten des zuständigen Coetus XI im römischen Liturgierat und die Äußerungen seiner Mitglieder lassen vier Auffassungen von der Funktion des *Psalmus responsorius* im Wortgottesdienst der Messe erkennen:

- Der Psalm ist Antwort der Gemeinde auf das verkündigte Wort Gottes und die in der Verkündigung sich ereignende Heilsgegenwart.
- Der Psalm hilft den Gläubigen, den Verkündigungsgehalt der vorausgegangenen Lesung zu meditieren und sich anzueignen.
- Der Psalm tritt als zusätzliche Schriftlesung zu den anderen Perikopen hinzu.
- Der Psalm verbindet weiterführend die alttestamentliche mit der (den) neutestamentlichen Lesung(en); er dient in dieser Brückenfunktion dem besseren Verständnis der Einheit der ganzen Heilsgeschichte.

Überprüft man im Wissen um diese bei der Ausarbeitung der gegenwärtigen Leseordnung maßgeblichen Zuordnungskriterien die Verwendung des Psalms 23, zeigt sich, daß vornehmlich der an zweiter und vierter Stelle genannte Gesichtspunkt ihm einen Platz in der Leseordnung des Temporale gegeben hat. Im Sanctorale dürfte dagegen, wie noch zu zeigen sein wird, die Wahl hauptsächlich nach dem Grundsatz der thematischen Abstimmung, das heißt dem Feieranlaß entsprechend, getroffen worden sein.

IV. Psalm 23 als „Echo“ auf die erste Lesung

Am 4. Fastensonntag sind im Lesejahr A jene Verse aus dem 16. Kapitel des 1. Buches Samuel als erste Lesung ausgewählt, die von Gottes unerwarte-

⁵ Vgl. ebd. 322—330; R. PACIK, Der Antwortpsalm: LJ 30 (1980) 43—66.

tem Plan erzählen, den Hirtenknaben David zum König von Israel zu machen. Über Isais Jüngsten, der eben dabei war, die Schafe zu hüten, goß der Prophet im Auftrag Yahwes das mit Öl gefüllte Horn aus und „salbte ihn inmitten seiner Brüder“, worauf der Geist des Herrn sich dem Erwählten als bleibende Gabe mitteilte. Die Liturgie läßt die Gemeinde mit den Worten des 23. Psalms antworten. Dafür, daß gerade dieser Psalm als Antwortgesang gewählt wurde, dürfte V. 5 („Du salbst mein Haupt mit Öl“) ausschlaggebend gewesen sein. Gleichsam mit David zusammen spricht die Gemeinde den Psalm als Dankgebet für Gottes Gnadenwahl, wie sie sich im Leben des bis dahin gänzlich unbekannten kleinen Hirtenjungen gezeigt hat: Von den Schafherden weg wird er zum König gesalbt! Der Psalm hilft zurückschauend der Gemeinde, das Gehörte zu erwägen und Gottes gnädige Fügung dankbar zu meditieren.

Ein gewollter Bezug zu der Epistel (Eph 5, 8—14) mit dem Motiv „Christus, das Licht seiner Gläubigen“, die ihrerseits auf das ebenfalls von der Christus-Licht-Symbolik geprägte Evangelium (Joh 9, 1—41: Heilung des Blindgeborenen) abgestimmt ist, besteht nicht. Freilich werden alle Schrifttexte dieses Sonntags insofern doch zusammengehalten, als das umgreifende Thema „Taufe“ im Hintergrund steht. In diesem von Taufvorbereitungs- und Taufgedächtnisgedanken geprägten Horizont der Liturgie des 4. Fastensonntags⁶ gewinnt dann aber auch der Antwortpsalm eine neue Dimension. Im Vorausblick auf die folgenden neutestamentlichen Lesungen wird er im Mund der Gläubigen zum Danklied für die eigene gnädige Erwählung und Auszeichnung, die jedem von ihnen in der Taufe zuteil geworden ist. Dank der Gnadenwahl Gottes kann jeder Getaufte und Gefirmte bekennen: „Du salbtest mit Öl mein Haupt“; er gehört zu denen, die für ihren Gott zu Königen und Priestern gesalbt wurden (vgl. 1 Petr 2, 9; Offb 5, 10).

Auf der Ebene der Vertiefung und Aneignung des Verkündigungsgehalts der vorausgegangenen Lesung befinden wir uns auch, wenn — wie dies etwa am 28. Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr A) geschieht — Psalm 23 auf *Jes 25, 6—10a* folgt. Der Prophet spricht von einem üppigen Festmahl, das Yahwe selbst in der Endzeit allen Völkern auf dem Berg Zion als dem Ort endgültiger Erlösung bereiten wird. Die Lebens- und Heilsgemeinschaft mit Gott wird dann durch nichts und niemanden mehr bedroht sein.

⁶ Vgl. Balth. FISCHER, Der patristische Hintergrund der drei großen johanneischen Taufperikopen von der Samariterin, der Heilung des Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus am dritten, vierten und fünften Sonntag der Quadragesima, in: *I Simboli dell' iniziazione cristiana. Atti del primo Congresso Internazionale di Liturgia*. A cura di G. FARNEDI (Studia Anselmiana 87). Roma 1983, 61—79; E. NÜBOLD (s. Anm. 4) 249—253.

Denn auch den Tod wird es nicht mehr geben, nur Preisung Gottes und Freude „über seine rettende Tat“. Mit den Worten des Antwortpsalms bekennt sich die Gemeinde zu dieser messianischen Vision, die schon begonnen hat sich zu erfüllen. Sie bestätigt die Botschaft des Propheten, daß Yahwe selbst wie ein Hirt seine Herde auf nahrhafte Weide führt und an einem sicheren Ruheplatz lagern läßt; nach allen überwundenen Gefährdungen des Weges zeigt er sich selbst als großzügiger Gastgeber. Er bereitet den Seinen den Tisch und füllt ihnen randvoll den Becher; seine Erlösten haben Heimatrecht in seinem Haus, wo sie, in seiner Gemeinschaft geborgen, vor allen Bedrängnissen sicher sind. Der Antwortpsalm schaut zurück auf die Botschaft der Lesung, er bestätigt und vertieft sie.

In den beiden Fällen, in denen Psalm 23 auf die Jesaja-Prophetie vom messianischen Festmahl antwortet, schlägt er vorausgreifend aber auch eine Brücke zum Evangelium. Am 28. Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr A) hört die Gemeinde das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22, 1–14). Am Mittwoch der ersten Woche im Advent leitet Psalm 23 über zu einer neutestamentlichen Perikope, die Jesus Christus als den Guten Hirten und als den freigebigen Gastgeber verkündigt (Mt 15, 29): Er gibt den Kranken neue Lebenskraft, er läßt die Müden sich lagern, er speist in der Wüste die hungernden und orientierungslos umherirrenden Menschen.

In idealer Weise verbindet Psalm 23 die alttestamentliche Botschaft vom Hirtentum Yahwes mit der neutestamentlichen Verkündigung von Jesus Christus, in dem Gott sich in letztgültiger Weise als der Gute Hirte seiner Erlösten geoffenbart hat, in den Fällen, in denen er auf eine Lesung aus Ez 34 folgt. So geschieht es im Sonn- und Feiertagslektonar am Christkönigs-sonntag im Lesejahr A und am Herz-Jesu-Fest im Lesejahr C; in der gleichen Zuordnung begegnet uns unser Psalm an einer Stelle des Werktagslektonars (Mittwoch der 20. Woche). Die Heilsbotschaft des Propheten (Ez 34, 11–16 bzw. 17) beginnt und schließt mit der Zusage Yahwes, er selbst werde sich um seine Schafe kümmern, er werde sie wie ein fürsorglicher Hirt sammeln, auf fette Weide führen und am sicheren Ort lagern lassen.

Die alttestamentliche Exegese hat nachgewiesen, daß die Vorstellung vom Hirtentum Yahwes über Israel sich in der Zeit des Exils herausgebildet hat⁷. Ezechiel vermittelte dem in der Verbannung zerstreuten Volk die Zuversicht, daß nach dem Gericht, bei der Neuordnung Israels, Gott selbst sich als Hirt seiner Herde erweisen werde. Wie einst in den Tagen der

⁷ Vgl. E. HAAG, „Der Herr ist mein Hirt“ (Ps 23, 1). Ein Beitrag zum christlichen Psalmenverständnis, in: *Dynamik im Wort* (s. Anm. 3), S. 85–101; dort Verweise auf weitere einschlägige exegetische Literatur.

Wüstenwanderung werde er sein Volk führen und ihm Nahrung, Ruhe und Sicherheit „auf den Bergen Israels“ geben, wie er es einst bei der ersten Inbesitznahme des verheißenen Landes getan hatte. Im weiteren Verlauf seiner Heilsverkündigung verbindet Ezechiel mit der Voraussage von Yahwes Hirntum zugunsten seines Volkes die Verheißung eines neuen David, der im Namen Yahwes der einzige Hirt der einen Herde Gottes sein wird, die er weidet, wie es recht ist (Ez 34, 23–31).

Bedauerlicherweise hat die neue Perikopenordnung diese im Hinblick auf das neutestamentliche Kerygma wegweisende Verknüpfung der beiden messianischen Motive nicht aufgegriffen. Aber auch ohne die Ergänzung durch den Hinweis auf den neuen David ruft die Ezechiellesung nach der Proklamation ihrer Erfüllung in Jesus Christus. Sie geschieht mit den Worten des 23. Psalms. Die Gemeinde bekennt im Antwortpsalm, daß das prophetische Heilswort inzwischen wahr geworden ist, insofern sie selbst die Fürsorge des göttlichen Hirten erfährt. In Jesus Christus, der sich zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt wußte (Mt 10, 6; 15, 24), hat Gott gesucht und gerettet, was verloren war (Lk 19, 10). In seinem Sohn, der sich selbst als der Gute Hirt bezeichnet (vgl. Joh 10, 11–15) und in seiner Selbsthingabe zur Rettung der Schafe als solcher in Wahrheit erwiesen hat, hat Gott gezeigt, wie weit seine Hirtenliebe geht. Der göttliche Hirt, der zum Opferlamm werden wollte, weidet jetzt als der erhöhte Herr vom Thron des Vaters her seine Erlösten und führt sie „zu den Quellen, aus denen das Wasser des Lebens strömt“ (Offb 7, 17). Im Wissen um das Christusereignis wird ein Christ den Psalm vom Guten Hirten unwillkürlich im Erfüllungssinn auf Christus beziehen, in dem sich Gottes Hirntum in seiner ganzen Tiefe erschlossen hat.

Am *Herz-Jesu-Fest* (Lesejahr C)⁸ wird die neutestamentliche Dimension des Hirtenmotivs im Antwortpsalm glücklich verdeutlicht durch die folgende Epistel (Röm 5, 5b–11). In ihr läßt die Gemeinde sich von Paulus daran erinnern, daß die Hirtenliebe Gottes sich darin erwiesen hat, daß „Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“. Auf dieser Linie einer soteriologischen Explikation des göttlichen Hirten- und Heildienstes bewegt sich auch die Botschaft des Festevangeliums (Lk 15, 3–7). Sie verkündigt Jesus Christus als den Hirten, der dem verlorengegangenen Schaf suchend nachgeht und nicht eher ruht, bis er es auf seinen Schultern heimtragen kann.

Eine solche glückliche thematische Geschlossenheit fehlt leider dem Wortgottesdienst des *Christkönigsontags* (Lesejahr A)⁹. Dort wurde ohne

⁸ Dazu auch E. NÜBOLD (s. Anm. 4) 269 f.; 319.

⁹ Vgl. ebd. 270 f.; 319 f.

ersichtlichen Grund der inhaltlich geschlossene Antwortpsalm¹⁰ um sein Mittelstück (V. 4) gekürzt. Zur Epistel (1 Kor 15, 20–26. 28) besteht keine inhaltliche Beziehung. Im Evangelium, das vom Endgericht spricht (Mt 25, 31–46), taucht das Hirtenmotiv nur insofern auf, als es eingangs heißt, der zum Gericht kommende Menschensohn werde zwischen Guten und Bösen scheiden, wie „der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet“. Diese Redeweise war offenbar der recht äußerliche Grund, die nur in diesem Fall um V. 17 erweiterte Ez-Perikope als alttestamentliche Lesung zu wählen. Vom pastoralen Standpunkt kann man es nur bedauern, daß an diesem Hochfest die biblischen Stücke keine größere Kohärenz aufweisen.

Eine die erste Lesung zutreffend beantwortende und ihren Verkündigungsgehalt ergänzende Funktion hat Psalm 23 am 16. Sonntag im Jahreskreis des Lesejahres B. Die vorausgehende Perikope (Jer 23, 1–6) enthält ein prophetisches Heilswort über Yahwes Hirtentum. Die Heilsverkündigung Jeremias', Yahwe selbst werde seine Schafe sammeln und auf ihre Trift zurückbringen, schließt in diesem Fall — anders als bei der inhaltsähnlichen Ez-Perikope — aber auch den Weheruf über die schlechten Hirten Israels mit ein. Zudem enthält die Lesung das Motiv vom kommenden neuen David, der im Namen Yahwes sein Volk als Guter Hirt leiten wird.

Wenn die Gemeinde auf diese prophetische Heilsverkündigung mit Psalm 23 antwortet, bekennt sie deren Erfüllung. Sie weiß sich in der Fürsorge ihres göttlichen Hirten geborgen, der als Davidssohn gekommen ist und die von Gott entfernte, in Juden und Heiden gespaltene Menschheit „durch sein Blut“ zu einem Volk zusammengeführt und in den Frieden Gottes heimgebracht hat (vgl. Eph 2, 13–18 = 2. Lesung). Das Evangelium (Mk 6, 30–34) ergänzt passend diesen Verkündigungsschwerpunkt. Jesus Christus tritt der Gemeinde entgegen als derjenige, in dem Gottes Hirtensorge „leibhaft“ erschienen ist: Er hatte Mitleid mit den vielen, orientierungslos umherirrenden Menschen; denen, die „wie Schafe waren, die keinen Hirten haben“, erwies er sich selbst als Guter Hirt, indem er ihnen Weisung gab. Noch eindrucksvoller würde freilich das Evangelium Christus als den Guten Hirten verkündigen, wenn die Perikope auch die anschließend erzählte Speisung der Fünftausend miteinschlosse (Mk 6, 35–44). Dieses Motiv würde das Bekenntnis des Antwortpsalms (bes.

¹⁰ Zur Geschlossenheit der poetischen Komposition vgl. W. STENGER, Strukturele „relecture“ von Ps 23, in: Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen (FS Heinrich Groß), hrsg. von E. HAAG/Fr.-L. HOSSFELD (Stuttgarter Biblische Beiträge 13). Stuttgart 1986, 441–455.

V 5: „Du deckst mir den Tisch“) in seinem Erfüllungssinn hell aufleuchten lassen.

Am Montag der fünften Woche in der Fastenzeit sieht die Leseordnung die Erzählung von der Errettung der unschuldig angeklagen „keuschen Susanna“ vor. Wenn darauf Psalm 23 als Antwort folgt, ist damit der Gemeinde eine gute Hilfe geboten, den Verkündigungsgehalt der vorausgegangenen Lesung zu meditieren und sich anzueignen: der Herr hat sich Susanna vor den Augen ihrer Feinde (Ps 23, 5) als ihr Guter Hirt erwiesen, da er sie aus einer tödlichen Bedrohung herausführte. Auch die traditionelle römische Leseordnung, die die Susanna-Perikope am Samstag nach dem dritten Fastensonntag vorsah, ordnete ihr den 23. Psalm zu. Als Graduale wurde der besonders passende V. 4 gesungen: „Muß ich auch wandern in finsterner Schlucht, ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir, dein Stock und dein Stab geben mit Zuversicht.“

In der werktäglichen Leseordnung taucht unser Psalm schließlich an einer Stelle in der bereits besprochenen Zuordnung zu Ez 34 auf: am Mittwoch der 20. Woche per annum. Die Perikopierung der Ez-Lesung unterscheidet sich zwar hier von der üblichen, insofern dem Heilswort, daß Yahwe selbst der Gute Hirt seiner Herde sein werde, der Weheruf über die nichtsnutzigen Hirten vorangeht. Doch die Botschaft ist die gleiche.

V. Inhaltliche Ausrichtung auf das Evangelium

Psalm 23 begegnet aber nicht nur in responsorischer Funktion; bisweilen dient er eher als Präludium zum Evangelium. In diesem Fall ist der „Antwortpsalm“ prospektivisch dem Verkündigungsgehalt des Evangeliums zugewandt¹¹. Dieser Befund zeigt sich erwartungsgemäß in der Osterzeit, wenn entsprechend ältester Tradition grundsätzlich nicht aus dem Alten Testament gelesen wird. So folgt unser Psalm am vierten Sonntag der Osterzeit im Lesejahr A auf Apg 2, 14a. 36–41. Inhaltlich besteht zu dieser Perikope keine Beziehung. Das Hirtenmotiv begegnet aber dann in der folgenden 2. Lesung 1 Petr 2, 20b–25, wo Christus, der sein Leben für die Seinen hingegeben hat, als der Hirt und Bischof der einst verirrtten Schafe bezeichnet wird. Als Halleluja-Vers erklingt Jesu Selbstoffenbarung (Joh 10, 14): „Ich bin der Gute Hirt; ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich.“ Seinen Anspruch, der einzige rechtmäßige Führer und Heilbringer der Herde Gottes zu sein, verdeutlicht die Evangeliumsperikope Joh 10, 1–10.

¹¹ Vgl. E. NÜBOLD (s. Anm. 4) 325.

Ein solcher Bezug des Psalms 23 zum nachfolgenden Evangelium liegt auch am Samstag der vierten Woche im Jahreskreis vor. Die Evangeliumslesung (Mk 6, 30—34) stellt der Gemeinde Jesus Christus als denjenigen vor Augen, der sich mitleidsvoll der Menschen annimmt, die wie Schafe umherirren, die keinen Hirten haben. Der vorausgehende Halleluja-Vers zitiert Joh 10, 27 („Meine Schafe hören auf meine Stimme . . .“). Zwar taucht auch in der vorausgehenden Lesung das Motiv von Jesus, „dem erhabenen Hirten seiner Schafe“ auf (Hebr 13, 20), doch eher beiläufig, nicht als im Antwortpsalm zu vertiefender Verkündigungsschwerpunkt.

Nur in einem sehr weiten Sinn besteht eine inhaltliche Verknüpfung zu den Lesungen, wenn Psalm 23 am Mittwoch der 32. Woche per annum als Zwischengesang nach Tit 3, 1—7 und vor Lk 17, 11—19 (Heilung der zehn Aussätzigen, von denen nur einer umkehrt, um zu danken) dient. In diesem Fall dürfte allein die Wendung in der ersten Lesung: „Wir gingen in die Irre“ (Tit 3, 3) die Wahl unseres Psalms veranlaßt haben. Als komplementäre, fast eigenständige Verkündigungseinheit tritt der „Antwortpsalm“ hier zu den beiden anderen Schrifttexten hinzu, deren Botschaft von der „Philanthropia“ Gottes (Tit 3, 4; Lk 17, 13) er auf seine Weise vermittelt.

VI. Psalm 23 im Sanctorale

An Heiligengedenktagen treffen wir am häufigsten Psalm 23 in der schon bekannten Verbindung mit Ez 34, 11—16. So an den Gedenktagen der heiligen Bischöfe Norbert von Xanten (6. 6.), Otto von Bamberg (30. 6.), Lambert von Lüttich (18. 9.) und des heiligen Papstes Silvester I. (31. 12.). Das Motiv für die Wahl der Ez-Perikope und des inhaltlich gut auf sie abgestimmten Antwortpsalms liegt in diesen Fällen auf der Hand: Die Liturgie gedenkt dieser heiligen Bischöfe als Hirten nach dem Herzen des göttlichen Hirten. Durch sie hat der ewige Hirt seine Herde „auf rechten Pfaden“ leiten können, so daß ihr nichts fehlte. Im Tagesgebet am Gedenktag Norberts von Xanten heißt es: „*Gott, du Herr deiner Kirche, der heilige Norbert ist durch sein Beten und Sorgen ein Hirt nach deinem Herzen geworden.*“ Das Gebet schließt daran die Bitte um „*Bischöfe und Priester*“, die dem Volk Gottes auch heute die Heilsbotschaft verkünden „*und es nach deinem Willen leiten*“. Dagegen macht das Tagesgebet an Silvester darauf aufmerksam, daß der „*Herr der Zeiten*“ weiterhin selbst das Amt des *Pastor bonus* in seinem Volk wahrnimmt. Am letzten Tag eines alten Jahres wird sinnvollerweise an seine fortdauernde Wegbegleitung erinnert, wenn es im Tagesgebet heißt: „*Führe es (d. h. dein Volk) in diesem vergänglichen Leben, damit es einst zum unvergänglichen gelange und bei dir das ewige Glück finde.*“

Am Gedenktag der heiligen Basilius und Gregor (2. 1.) sowie an Petri Kathedra (22. 2.) kommt in der jeweiligen neutestamentlichen Lesung das Stichwort „Hirt“ vor, und zwar im pastoralen Sinn der Ausübung des Leitungsdienstes in der Gemeinde: Christus setzt „Hirten und Lehrer“ ein, „um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi“ (Eph 4, 11 f.). Die zu Hirten Bestellten dürfen sich nicht als „Beherrscher“ ihrer Gemeinden aufführen; sie sollen ihren Dienst nicht widerwillig oder gewinnsüchtig angehen. Vielmehr wird von ihnen erwartet, daß sie für die ihnen „anvertraute Herde Gottes“ bereitwillig sorgen und ihr ein Vorbild sind. Nur so werden sie vor dem wiederkommenden „obersten Hirten“ bestehen können (1 Petr 5, 1—4). Psalm 23 als Antwortpsalm vertieft in diesen Fällen den wichtigen und heilsamen Gedanken, daß der Herr selbst der Hirt seiner Herde bleibt und keineswegs seinen irdischen Stellvertretern das Feld überlassen hat. Daß dies auch für den Inhaber des Petrusamtes gilt, wird klar, wenn im Wortgottesdienst des Festes „Petri Kathedra“ und in der Votivmesse „vom heiligen Petrus“ der Psalm vom Hirtentum Gottes bzw. Christi gesungen wird.

Für die Aufnahme unseres Psalms in das Meßformular der heiligen Agnes (21. 1.) war weniger der Bezug zu den Schriftlesungen entscheidend als das Schicksal der Heiligen: Christus, der Gute Hirt, hat die jugendliche Glaubenszeugin inmitten aller Anfeindungen bewahrt und Agnes als makellosoes Lamm (*agnus*) seiner Herde auf die Weiden des Paradieses und an den Ort seiner Ruhe geführt.

Als Antwortpsalm zu der im Lesejahr B dem Herz-Jesu-Fest zugeordneten Lesung Eph 3, 14—19 dient Psalm 23 am Gedenktag der heiligen Gertrud von Helfta (17. 11.) und der heiligen Margareta Maria Alacoque (16. 10.). Für die Wahl von Epistel und Antwortpsalm war in diesem Fall die Tatsache bestimmend, daß beide Frauen auf je eigene Weise die Herz-Jesu-Verehrung gepflegt und gefördert haben. Mit den Worten des Epheserbriefes leiten sie an ihren Gedenktagen noch immer die Gläubigen an, „die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt“ (Eph 3, 19).

VII. Psalm 23 bei der Feier der Initiationssakramente

Wer weiß, welch große Bedeutung Psalm 23 in der Initiationsliturgie der alten Kirche hatte¹², wird mit besonderer Spannung jenen Teilband des

¹² Vgl. J. DANIELOU, Psalm 22, in: DERS., Liturgie und Bibel. München 1963, 180—192; J. QUASTEN, Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Tauf liturgien des Ostens und Westens, in: Pisciculi (FS Fr. Jos. Dölger). Münster 1939, 220—244; DERS., Der Psalm vom Guten Hirten in altchristlicher

Lektionars zur Hand nehmen, der die Perikopen für Meßfeiern zu verschiedenen Anlässen enthält. Zu diesen Anlässen zählen neuerdings wieder Eucharistiefeiern zur sakramentalen Eingliederung in die Kirche. Das Konzil selbst hatte in einem eigenen Artikel der Liturgiekonstitution (SC 66) bestimmt, dem erneuerten Römischen Meßbuch sei ein Meßformular „bei der Spendung der Taufe“ einzufügen. Die für die Reform des Missales Verantwortlichen haben auch Texte für die Meßfeier anlässlich der Firmung aufgenommen. Hatte doch das Konzil (unter dem Eindruck der seit Jahrhunderten vorherrschend gewordenen andersartigen Praxis noch merkwürdig zaghaft) darauf aufmerksam gemacht, daß das zweite Initiationssakrament „innerhalb der Messe gespendet werden“ könne (SC 71). Es hatte zudem bestimmt, daß der innere Zusammenhang der Firmung mit der gesamten christlichen Initiation deutlicher hervortreten müsse. Diese Reformintention sprach dafür, in Zukunft innerhalb der Eucharistiefeier zu firmen. Im Blick auf die Erwachseneninitiation hat das Zweite Vaticanum schließlich die Wiederherstellung eines mehrstufigen Katechumenats verlangt und besondere gottesdienstliche Feiern auf dem Weg der Christwerdung vorgesehen (SC 64)¹³. So enthält das nachvaticanische Meßbuch im Gegensatz zu seiner Vorgängerausgabe wieder Meßtexte für die Eucharistiefeier anlässlich der Annahme von Taufbewerbern (DMB S. 959 f.), „bei den Taufskrutinien“ (DMB S. 960—964) und zur Feier der Initiationssakramente (DMB S. 964—973). Für diese anlaßbezogenen Meßfeiern bietet das Lektionar eine reiche Auswahl von passenden Perikopen an.

Psalm 23 begegnet uns hier insgesamt viermal als Antwortpsalm. Der erste Fall liegt vor, wenn an einem Werktag (der Fastenzeit) die Messe gefeiert wird, in der den erwachsenen Taufbewerbern nach altchristlichem Brauch das Herrengebet übergeben wird. Die erste Lesung ist dem Buch Hosea entnommen (Hos 11, 1. 3—4. 8bc—9)¹⁴. Durch den Propheten erinnert Yahwe sein Volk an die Beweise seiner Liebe: Er hat Israel aus Ägypten gerufen, es gehen gelehrt und auf Armen getragen; er war ihm Vater und Mutter und hat ihm zu essen gegeben. Auf diese Selbstoffenbarung Gottes, der nicht „in der Hitze des Zorns“ kommt, sondern seine Erwählten mit „Banden der Liebe“ an sich zieht, antwortet die Gemeinde mit dem Be-

Kultmystik und Tauf liturgie: Liturgie und Leben 1 (1934) 132—141; auch E. HAAG (s. Anm. 7) 98 f.

¹³ Vgl. Balth. FISCHER, Die Rezeption der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“, in: *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform* (FS Bruno Kleinheyer), hrsg. von Th. MAAS-EWERD. Freiburg im Breisgau 1988, 75—83; A. HEINZ, Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche: TThZ 98 (1989) 280—296.

¹⁴ Als Alternative wird Jes 63, 15—16 angeboten; in diesem Fall besteht der Antwortgesang aus Versen des 103. Psalms.

kenntnis: „Der Herr ist mein Hirt, nichts wird mir fehlen!“ Auch die Katechumenen, die nach der Taufe in der Gemeinschaft der Gläubigen zu Gott „Vater“ sagen dürfen, werden seine Sorge und Liebe, von denen der Psalm singt, auf neue, beglückende Weise erfahren. In dem „Ruheplatz am Wasser“, wohin der göttliche Hirt sie führt, erkennen sie den Ort der Taufe; das Versprechen, er selbst werde ihnen den Tisch decken und den Becher randvoll füllen, dürfen sie als Verheißung ihrer baldigen Teilnahme an der Eucharistie verstehen.

Am Ziel des Katechumenats findet — so will es die geltende liturgische Ordnung — die Feier aller Initiationssakramente in einem Gottesdienst statt. In einer solchen Messe, in der am Ende des Wortgottesdienstes die erwachsenen Taufbewerber (auch Kinder im Schulalter) getauft, anschließend vom taufenden Priester gefirmt und dann zum ersten Mal zum Empfang der Eucharistie zugelassen werden, dient Psalm 23 als Antwortpsalm, falls Gen 17, 1–8 (Bundeszusage Gottes an Abram) als erste Lesung gewählt wird. Der Fall wird nicht häufig vorkommen. Sinnvollerweise findet die sakramentale Initiation, wo immer sich dies einrichten läßt, in der Osternacht statt. Ist die Feier der Eingliederung in der Osternacht selbst nicht möglich, wird man am ehesten einen Ausweichtermin in der Osterzeit wählen. In diesem Fall aber scheidet Gen 17, 1–8 (und der dieser Lesung zugeordnete Antwortpsalm) aus, da zwischen Ostern und Pfingsten nur aus dem Neuen Testament gelesen wird. So hat Psalm 23 nur eine geringe Chance, tatsächlich bei der Initiation Erwachsener angestimmt zu werden. Das ist zu bedauern. Hat die liturgiegeschichtliche Forschung doch eindrucksvoll herausgearbeitet, daß Psalm 23 in der alten Kirche gerade in der Osternacht seinen Sitz im gottesdienstlichen Leben hatte. In Mailand erklang der Psalm vom Guten Hirten, wenn die Neugebauten und mit heiligem Öl Gesalbten zum ersten Mal zum Tisch des Herrn zogen¹⁵. Ambrosius hört die Schar der Neophyten, sobald sie „den zubereiteten heiligen Altar“ vor sich sehen, gleichsam laut rufen: „Du hast vor meinem Angesicht den Tisch bereitet.“ Und zurückschauend auf das Mysterium, das im Taufbad an ihnen geschehen ist, können sie sagen: „Er hat mich an erquickendes Wasser geführt.“ Auch V. 4 des Psalms rekapituliert auf dieser den Vätern geläufigen typologischen Deutungsebene das Taufgeschehen: Der dunkle Talgrund, durch den der göttliche Hirt seine Schutzbefohlenen sicher hindurchgeführt hat, erinnert an den Taufbrunnen. In ihn waren die Täuflinge hinabgestiegen, in ihm waren sie untergetaucht wie in einem Grab; sie sind mit Christus gestorben und wurden mit ihm auferweckt zu einem neuen,

¹⁵ Vgl. Jos. SCHMITZ, Gottesdienst im altchristlichen Mailand (Theophaneia 25). Köln–Bonn 1975, 315; zum folgenden vgl. Ambrosius, De mysteriis 43; DERS., De Sacramentis 12 f.

unvergänglichen Leben. Nachdem sie aus dem Schatten des Todes hinaufgestiegen waren, hatte der Bischof ihnen mit Öl das Haupt gesalbt „zum Königtum Gottes und zum Priestertum“ (Ambrosius). An diese postbaptismale Salbung erinnerte das Psalmwort: „Du salbst mein Haupt mit Öl.“ Der reich gefüllte Becher, von dem der gleiche V. 5 spricht, wurde wieder eucharistisch verstanden: Er meint den Kelch des Blutes Christi. Allen wurde er gereicht, und die so mit der Lebenskraft des Geistes Christi Gestärkten konnten jubeln: „Dein berauschender Trank, wie köstlich ist er!“¹⁶

Die auf das Mysterium der sakramentalen Initiation bezogene Bedeutungsfülle der christlichen Interpretation, die das Kerygma von Psalm 23 theologisch durchaus richtig erfaßt¹⁷, kann freilich nur voll zur Geltung kommen, wenn Taufe, Firmung und erster Eucharistieempfang in einer Feier erlebt werden. Das ist bei der Kindertaufe — jedenfalls in der Westkirche — nicht mehr der Fall. Werden Kinder in der Eucharistiefeier getauft, kann Psalm 23 zwar als Antwortpsalm vorkommen¹⁸. Er ist vorgesehen, wenn Ex 17, 3—7 als erste Lesung gewählt wird. Entscheidend für diese Zuordnung dürfte das Motiv vom gottgeschenkten Wasser aus dem Felsen sein, das der Antwortpsalm etwas vage in V. 1 aufgreift: Der Herr „führt mich zum Ruheplatz am Wasser“. Man wird den Hinweis auf das belebende Wasser der Taufe heraushören. Da aber den zu taufenden Kindern die Firmung und die Erstkommunion nicht gespendet werden, bleiben die übrigen sakramentalen Verweise des Psalms ohne erfahrbaren liturgischen Bezug. Auch die Art, wie unser Psalm bei einer Firmfeier außerhalb der Osterzeit verwandt werden kann, läßt seinen sakramentalen Verkündigungsgehalt, der den Vätern so wichtig war, nicht recht zum Zug kommen. Man gewinnt den Eindruck, daß Psalm 23 nur deshalb bei einer solchen sakramentlichen Feier als Antwortpsalm zu Ez 36, 24—28 gewählt wurde, weil im Eingang dieser Lesung das pastorale Motiv vom Sammeln der Schafe aus allen Ländern auftaucht¹⁹.

¹⁶ Ambrosius, *De mysteriis* 43: „poculum tuum inebrians quam praeclarum est.“ Die Bezeichnung für den Kelch im Einsetzungsbericht des römischen Kanons (Hochgebet I) „hunc praeclarum calicem“ ist von Ps 23, 5 inspiriert; vgl. Jos. A. JUNGEMANN, *Missarum Solemnia*. 2 Bde. Wien 1962, II 248. 253.

¹⁷ Vgl. E. HAAG (s. Anm. 7) 99 f.

¹⁸ Auch bei der Feier der Kindertaufe außerhalb der Meßfeier sieht das Taufrituale den Psalm 23 als einen der möglichen Gesänge im Verlauf des Taufgottesdienstes vor.

¹⁹ Daß dieser Eindruck nicht verkehrt ist, bestätigt die Tatsache, daß die gleiche Verbindung von alttestamentlicher Perikope und Antwortpsalm vorgesehen ist im Meßformular „Für die Einheit der Christen“. Sie begegnet wieder in der Votivmesse „Vom Heiligen Geist außerhalb der Osterzeit“.

Das christliche, näherhin eucharistische Verständnis des Psalms erklärt dagegen, weshalb er als Antwortpsalm 1 Kor 11, 23—26 zugeordnet wurde. Diese Kombination begegnet uns in der Meßfeier, in welcher ein Kelch oder eine Hostienschale geweiht wird. Auch bei der Beauftragung von Akolythen und Kommunionhelfern, die beim Zurüsten des Altares und des Kelches sowie beim Austeilen der eucharistischen Gaben behilflich sind, ist Psalm 23 wegen seines Hinweisscharakters auf das eucharistische Mahl gewählt worden. Als Antwortpsalm nach der Lesung 1 Kön 19, 4—8 deutet er die Eucharistie als *cibus viatorum*, als Nahrung auf der Lebensreise der von Christus geführten, ihrem ewigen Ziel entgegenpilgernden Gläubigen²⁰. Im besonderen Sinn wird die eucharistische Speise zur Wegzehrung, wenn der Christ aufbricht zur „letzten Reise“. Wird die Eucharistie einem Sterbenden innerhalb einer Meßfeier im Krankenzimmer gereicht, dient als Lesung die Erzählung von dem zum Gottesberg wandernden Elija. Wenn darauf Psalm 23 antwortet, paßt in dieser Situation nicht nur der eucharistisch gedeutete 5. Vers; wichtig ist auch die tröstliche Botschaft vom sicheren Geleit durch den finsternen Talgrund des Todes (V. 4) und die im Schlußvers ausgedrückte Gewißheit, für immer beim Herrn sein zu dürfen.

VIII. Psalm 23 in der Begräbnisliturgie

Damit ist ein weiterer Schwerpunkt der liturgischen Verwendung von Psalm 23 angesprochen. Der Psalm war seit ältester Zeit²¹ und ist neuerdings wieder²² ein bevorzugter Text in der christlichen Begräbnisliturgie. Im Altertum hat man den Psalm vom Guten Hirten vor allem wegen V. 4 beim Geleit des Leichnams zum Grab gesungen. In allen Liturgien des Ostens und Westens treffen wir unseren Psalm im Umkreis von Tod und Begräbnis. Insofern war es an der Zeit, daß die nachvatikanische Liturgiereform einen in dieser Hinsicht höchst bedauerlichen Mangel der tridentinischen Begräbnisliturgie korrigiert hat: Fehlte im vorkonziliaren Begräb-

²⁰ Die eucharistische Deutung unseres Psalms hat ihn auch zum Antwortpsalm in der Vormesse „Von der Heiligen Eucharistie in der Osterzeit“ werden lassen. Die eucharistische Interpretation erklärt ferner die Zuordnung unseres Psalms zu Offb 3, 146. 20—22 am Gedenktag des Papstes Johannes I. (18. 5.) und dürfte wohl auch der Grund sein für die merkwürdige Verwendung als Antwortpsalm in der Meßfeier anläßlich der Diakonenweihe.

²¹ Vgl. D. SICARD, La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne (LQF 63). Münster 1978, 122; R. KACZYNSKI, Die Psalmodie bei der Begräbnisfeier, in: Liturgie und Dichtung (Pietas liturgica 1—2), hrsg. von H. BECKER/R. KACZYNSKI. St. Ottilien 1983, II 795—835, hier 801 f.

²² Vgl. R. KACZYNSKI (s. Anm. 21) 807 ff.

nisritus Psalm 23 ganz²³, so begegnet er jetzt mehrfach an hervorgehobener Stelle²⁴. Wie kaum ein anderer Schrifttext ist der Psalm vom Guten Hirten geeignet, die letztlich in der sakramentalen Eingliederung in Christus begründete christliche Hoffnung, „im Haus der Herrn“ wohnen zu dürfen „für lange Zeit“, zu wecken und zu stärken. So wird er als Antwortpsalm auf die alttestamentliche Lesung bei der Messe am Begräbnistag außerhalb der Osterzeit an erster Stelle empfohlen. Auch das Meßformular an Allerseelen sieht ihn in dieser Funktion vor. In *persona defuncti* bekennt die Gemeinde, daß der Christ im Leben und im Tod in der Hirtensorge seines „guten Herrn“ (Ambrosius)²⁵ geborgen ist.

²³ Vgl. ebd. 806; A. HEINZ, Im Spannungsfeld von Erfahrung und Glaube. Die katholische Begräbnisliturgie zwischen Tridentinum und II. Vaticanum, in: Lebens-erfahrung und Glaube, hrsg. von G. KAUFMANN, Düsseldorf 1983, 91–107.

²⁴ Vgl. R. KACZYNSKI (s. Anm. 21) 807–809.

²⁵ Vgl. B. FISCHER, Bonum Dominum habemus — Wir haben einen guten Herrn. Ein „Rhema“ des heiligen Ambrosius, in: Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum (FS Emmanuel v. Severus OSB), hrsg. von A. ROSENTHAL OSB. Münster 1988, 99–105.

CHRISTOPH JACOB

Zur Amtsterminologie des Johannes Chrysostomus

Die ἀρχή des ἱερέως nach *De sacerdotio*^{*}

„Wenn ein Glied leidet, so freuen sich alle übrigen Glieder, und wenn ein Glied verherrlicht wird, so leiden alle übrigen Glieder.“¹ Mit diesem in sein Gegenteil verkehrten Pauluswort (1 Kor 12, 26) beschreibt der junge Priester Johannes aus Antiochia nicht etwa die Zustände in seiner Gemeinde, sondern das Konkurrenzdenken im Leitungskollegium der Kirche, die „*invidia clericalis*“². Chrysostomus veranschaulicht dies in einem drastischen Bild: Wie der Tyrann von allen umschmeichelt wird, solange ihn niemand stürzen kann, werden dem Priester, solange er die Macht hat, Ehrenbezeugungen und Aufmerksamkeiten erwiesen; bei der kleinsten Schwäche hat er jedoch seine nächste Umgebung und seine Amtsgenossen am allermeisten zu fürchten — wie der Tyrann seine Leibwache; denn niemand trachtet so sehr nach seiner Stellung (ἀρχή), und niemand kennt ihn (seine Schwächen) so genau wie sie (III 10, 258/65). Obwohl Chrysostomus nicht vom ἐπίσκοπος und seinen πρεσβύτεροι spricht, macht der Vergleich mit dem Tyrann und seiner Leibwache offensichtlich, daß ἱερέως hier auf den Bischof und συλλειτουργοῦντες auf seine „Mitbrüder im priesterlichen Dienst“ zu beziehen sind. Die Frage, warum Johannes Chrysostomus terminologisch nicht eindeutig zwischen Bischof und Presbyter unterscheidet, mag vorerst zurückgestellt werden³. Interessant ist zunächst einmal, wie beschrieben wird, um was es in diesem Konkurrenzkampf geht. In der soeben paraphrasierten Übersetzung liest man „Stellung“ (BKV² 27, 161 Naegele); genauer müßte es heißen: die Machtstellung, die Autorität, die Herrschaft. Damit stößt man auf das Wortfeld, das Chrysostomus in dieser Schrift wohl am häufigsten und ganz zentral verwendet⁴. Es ist die ἀρχή, die Johannes angetragen wurde, der er sich aber durch Flucht entzogen hat (II 5, 11; 8, 3), die ἀρχή, vor der Paulus erschrocken ist (III 7, 1/7), die ἀρχή, die Johannes' Zeitgenossen in unwürdigem

* Beitrag im Rahmen des Kolloquiums zu Ehren von Prof. Dr. E. Dassmann anlässlich seines 60. Geburtstags. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

¹ Johannes Chrysostomus. *De sacerdotio* III, 10 (SC 272; 186, 266 f. MALINGREY): Im folgenden werden Buch, Kapitel und die Zeilenangabe dieser Edition im Text in Klammern eingefügt.

² J. STIGLMAYR, Die Schrift des hl. Chrysostomus über das Priestertum: ZKTh 47 (1917) 413/49, 415 Anm. 2.

³ Vgl. den Hinweis bei A.-M. MALINGREY, Le ministère épiscopal dans l'œuvre de Jean Chrysostome: Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly, hg. v. Ch. KANNENGISSER = ThH 35, Paris 1975, 75/89, 87 f.; vgl. dazu u. S. 312 f.

⁴ Daß die Terminologie der Autorität und des Gehorsams in der Schrift *De sacerdotio* mehr Beachtung verdient hätte, bemerkt MALINGREY in SC 272, 80, Anm. 5.

und chaotischem Gerangel und Taktieren zu erlangen suchen bzw. nach äußeren und fadenscheinigen Gründen vergeben (z. B. III 10, 22; 11)⁵. Der Kontrast ist beabsichtigt: *De Sacerdotio* ist ein ἀπολογητικὸς λόγος — allerdings weniger eine *Apologia pro fuga sua* als vielmehr — wie bei Malingrey schon angedeutet — eine *Apologia pro sacerdotio*⁶. Chrysostomus würde diese Deutung natürlich sofort korrigieren; es kann sich ja nicht um eine Verteidigung des Priestertums handeln, weil diese Gabe Gottes für die Mißstände in der Kirche genausowenig verantwortlich ist wie Eisen für einen Mord oder Wein für die Trunkenheit: Im Gegenteil, das Priestertum könnte — und zwar zu Recht — Klage erheben gegen die, die es den ersten besten anvertrauen, denn es gibt genug Leute, die es bereitwillig annehmen, ohne ihr Gewissen zu prüfen und ohne um die Last dieser Aufgabe zu wissen (III 10, 1–17). Die Schrift ist also weniger eine Apologie denn eine *querela sacerdotii*; eine Klage über die Mißstände in der Kirche und der Entwurf eines Idealbildes priesterlichen Wirkens⁷.

Die mit dem Bischofsamt einhergehende ἀρχή lockt offenbar nicht wenige Karrieristen an. Man bemüht sich um kirchliche Ämter wie um die ἐξωθεν ἀρχαί; denn man will Ansehen und Ehre unter den Menschen gewinnen⁸. Im gesellschaftlichen Leben von Konstantinopel jedenfalls kommt den Präfekten und städtischen Magistraten nicht die gleiche Ehre zu wie dem Kirchenoberen⁹. Deshalb kann Johannes dem von ihm so hochgeschätzten Paulus nicht so recht zustimmen, wenn es in 1 Tim 3, 1 heißt: „Wer das Amt eines Bischofs (ἐπισκοπή) zu erlangen trachtet, der strebt nach einer ehrenvollen Aufgabe“. Er selbst sagt zwar, er wolle und müsse dem keinesfalls widersprechen, da er ja lediglich das Verlangen nach Herrschaft und Macht anprangere (III 10, 56/60), aber in der Schrift als ganzer wird deutlich genug, daß Johannes hier nicht unterscheidet: Wer von sich aus nach diesem hohen Amt strebt, weiß gar nicht, welche Verantwortung er damit auf sich lädt, denn sonst würde er davor zurückschrecken. Seiner Meinung nach sollte jeder eine solche Scheu vor dieser Aufgabe haben, daß er diese Bürde zunächst einmal flieht (III 10, 45 f.). Genau dies hat der Johannes im Dialog Περὶ ἱερωσύνης ja auch getan; er hat die ihm angebotene ἀρχή ausgeschlagen. Im folgenden soll daher untersucht werden, wie Chrysostomus die mit dem gesellschaftlichen Verständnis von Autorität eng verknüpften Begriffe ἀρχή und τιμή verwendet. Welche Rolle spielen sie in seiner „Amtsterminologie“? Inwiefern akzeptiert, inwieweit korrigiert Johannes die damit gegebenen Vorstellungen?

⁵ Für eine Zusammenstellung weiterer kritischer Beobachtungen des Johannes zum Thema Herrschsucht und Eitelkeit als Wurzel vieler Übel in der Kirche von Antiochien und Konstantinopel vgl. J. STIGLMAYR, *Antike Großstädte im Spiegel der Chrysostomus-Homilien*: StZ 115 (1928) 81/98, 89/92.

⁶ Vgl. MALINGREY, *Le ministère episcopal* 75.

⁷ Vgl. H. DÖRRIS, *Erneuerung des kirchlichen Amtes im vierten Jahrhundert*. Die Schrift *De sacerdotio* des Johannes Chrysostomus und ihre Vorlage, die *Oratio de fuga sua* des Gregor von Nazianz: *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte*. Kirchenhistorische Studien, hg. v. B. MOELLER/G. RUHBACH, Tübingen 1973, 1/46.

⁸ Vgl. z. B. In Act. Apost. hom. III, 5 (PG 60, 40B).

⁹ Ebd. (PG 60, 41A).

1. ἀρχή — ἀρχων — ἀρχόμενοι

Johannes spricht vom kirchlichen Amt 42mal direkt oder im Vergleich mit der weltlichen Herrschaft bzw. mit alttestamentlichen Vorbildern als von einer ἀρχή und benutzt 30mal das Verb — darunter 6mal in der aktivischen Partizipialform (ἀρχων) und 18mal in der passivischen (ἀρχόμενοι)¹⁰. Die christliche Gemeinde wird also unterteilt in solche, die die ἀρχή innehaben, und solche, die ihr unterworfen sind, die zu gehorchen haben; die passivische Form steht selbstverständlich immer im Plural. Die Amtsgewalt, die ἀρχή, kommt im Vollsinn dem Bischof zu, und so erklärt sich das eingangs erwähnte Konkurrenzdenken unter den συλλειτουργοῦντες: Sie sind darauf aus, die bischöfliche Monarchie für sich zu erhaschen: sie lauern auf Fehler des Bischofs (III, 10, 258/65); sie werden ungeduldig, wenn er das Priestertum (ιερωσύνη) zu lange innehat, und versuchen wie Kinder, die über das hohe Alter ihrer Väter aufgebracht sind, ihn aus der ἀρχή zu drängen, wobei sie hoffen, an seine Stelle zu gelangen und die ἀρχή für sich zu gewinnen (III 10, 282/90). ἀρχή und ιερωσύνη sind hier also beide auf den Bischof bezogen, denn es ist ja die *Monarchie*, aus der sie ihn verdrängen wollen. Dagegen betont Chrysostomus immer wieder, daß, wer Priester wird, von jeglichem Verlangen nach dieser Sache πράγματος frei sein muß: Wer von heftigem Verlangen nach dieser ἀρχή erfüllt ist, wird davon auch, wenn er sie erlangt hat, gefangengehalten. Um sie zu behalten, muß er tausend Ängste ausstehen; er muß schmeicheln, muß sich Gemeinheiten und Schmach gefallen lassen, muß beträchtliche Geldsummen aufwenden, ja, einige haben im Kampf um diese ἀρχή Kirchen mit Mord erfüllt und Städte verwüstet (III 10, 34/45). Man darf die ἀρχή nicht um ihrer selbst willen anstreben, denn nur wer nicht danach trachtet, mit dieser Macht zu glänzen, kann mit der den Christen gebührenden Freiheit handeln. Derjenige, dem diese οἰκονομία zuteil geworden ist, muß sowohl Priester sein als auch die ἀρχή aufgeben können; und daß Chrysostomus hier wiederholt diese Haltung herausstellt, hängt mit der in den Seligpreisungen geforderten Einstellung (Mt 5, 11 f.) zusammen: „Selig seid ihr, wenn ihr um meinetwillen beschimpft und verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet. Freuet euch und jubelt, euer Lohn im Himmel wird groß sein.“ Wer eine Absetzung erträgt, ohne daß er sich etwas Unziemliches oder der Würde des Amtes Unwürdiges hätte zuschulden kommen lassen, dem gebührt ein nicht geringerer Ruhm als der der ἀρχή selbst (III, 10, 60/75).

Die ἀρχή wird als Petrusamt dargestellt und theologisch-biblich folgendermaßen begründet: Weil Petrus Jesus mehr liebt als die übrigen Apostel (Joh 21, 15), wird ihm die Hirtenaufgabe anvertraut, und wenn Jesus nach dem guten Knecht fragt, den der Herr als Verwalter einzusetzen gedenkt (Mt 24, 45), dann tut er das nicht, weil er ihn nicht kennen würde, sondern um die Seltenheit dieser Sache und die Größe der ἀρχή zu zeigen (II 1, 17/65). Die eigentliche Würde der ιερωσύνη

¹⁰ Statistische Angaben hier und im folgenden nach: Indices Chrysostomici, Bd. II: De sacerdotio, hg. v. A.-M. MALINGREY avec la collaboration de M.-L. GUILLAUMIN, Hildesheim 1989; beim Befragen der Texte wurde darüber hinaus der Thesaurus Linguae Graecae, hg. v. L. BERKOWITZ/K. A. SQUITIER, New York 1986, mit der unter der Leitung von Th. F. BRUNNER erstellten optischen Speicherung auf CD (Version C) herangezogen.

liegt jedoch nicht in dieser Aufseher- bzw. Hirtenfunktion, sondern in ihrer sazerdotalen Begründung:¹¹ Bei Chrysostomus' Verherrlichung des Priestertums wird das Logion von der Binde- und Lösegewalt (Mt 18, 18 und Joh 20, 23) als Übertragung der ganzen Gewalt über das Himmlische vom Vater auf den Sohn (Joh 5, 22) und vom Sohn auf die Priester dargestellt: Als wären sie schon im Himmel, als hätten sie die menschliche Natur schon abgelegt, als wären sie unserer Leidenschaften ledig, solch eine ἀρχή ist ihnen zuteil geworden (III 5, 21/7).

Die ἀρχόμενοι sind in erster Linie diejenigen, die man heute als Laien bezeichnen würde; Chrysostomus spricht in dieser Schrift jedenfalls kein einziges Mal vom λαϊκὸς ἄνθρωπος (in seinem gesamten Schrifttum ist vom „Laien“ nur 21mal die Rede). Da die ἀρχόμενοι nicht an der ἀρχή bzw. an der ἱερωσύνη teilhaben, sind zweitens wohl auch die Diakone darunter zu zählen; sie werden in dieser Schrift jedoch mit keinem Wort erwähnt. Die ἀρχόμενοι, das sind alle Frauen und die meisten Männer: Wenn es darum geht, wer die Kirche leiten und wem die Seelsorge anvertraut werden kann, müssen sie zurückstehen (II 2, 2/6). Und so gehört es zu den schlimmsten Mißständen in der Kirche, daß Frauen, die doch durch göttliches Gesetz vom kirchlichen Dienst (λειτουργία) ausgeschlossen sind, ihre Beziehungen spielen lassen und nach eigenem Gutdünken Priester ein- und absetzen oder sich eine solche Freiheit anmaßen, daß sie denen, die den kirchlichen Angelegenheiten vorstehen, Vorwürfe machen und sie schlimmer anfahren als ihre Hausangestellten. Es ist eine verkehrte Welt, die ἀρχόμενοι führen die ἄρχοντες, und Johannes entfährt der Seufzer: „Wenn es doch wenigstens noch Männer wären“ (III 9, 31/44).

Wenn im folgenden dann einzelne Aufgaben und Schwierigkeiten der Seelsorge angeführt werden, spricht Chrysostomus in der Regel von dem Priester bzw. ἄρχων und den ἀρχόμενοι. Paulus ist in Furcht und Zittern ob der ἀρχή und der ihm Untergebenen (ἀρχόμενοι) (1 Kor 2, 3), deren Heil er an erster Stelle sucht (III 7, 6/17), und in seinen Briefen finden sich viele Empfehlungen sowohl für die Priester als auch für die ἀρχόμενοι (IV 8, 24/33). Der Priester muß wegen der ἀρχόμενοι stärker sein als ein Mönch (III 10, 123/37), und ihretwegen ist es auch gefährlich, wenn er sich zum Zorn hinreißen läßt, denn die Masse der ἀρχόμενοι ist — ihrer natürlichen Veranlagung entsprechend — darauf aus, ihre ἄρχοντες nachzuahmen (III 10, 186/90). Wenn ein Priester nicht reden kann, leiden die ἀρχόμενοι Schaden (IV 9, t5); allerdings besteht hier auch die Gefahr, daß sie sich in der Rolle von Zuschauern bei einem Redewettstreit sehen (V 1, 12), oder daß einer, der gut reden kann (d. h. also ein Priester), sich über den Höherstehenden (d. h. also einen Bischof), der rhetorisch weniger geschickt ist, mokiert und sich einen großen Teil der Amtsgewalt anmaßt, weil er der Anhänglichkeit der Menge und der Zuneigung aller ἀρχόμενοι sicher ist (V 8, 33/48). Der Priester sollte gegenüber seinen ἀρχόμενοι eine Einstellung gewinnen wie ein Vater gegen unmündige Kinder: Wie man nicht allzuviel darauf gibt, wenn sie übermütig sind, um sich schlagen und jammern oder wenn sie lächeln und froh sind, darf man sich von den Reaktionen der Menge weder positiv noch negativ beeinflussen lassen (V 4, 21/8). Die ἀρχόμε-

¹¹ Gerade deswegen ist es ja so schwer, im Einzelfall zu unterscheiden, ob Chrysostomus vom Bischof oder vom „Presbyter“ spricht.; vgl. o. S. 307, Anm. 3.

νοι können genausowenig alle gleich behandelt werden, wie ein Arzt eine Therapie auf alle Patienten anwenden kann (VI 4, 79/83). Und schließlich: Der Priester ist auch für die Sünden der anderen verantwortlich (Hebr 13, 17), während die Untergebenen sich bei ihren eigenen Vergehen noch herausreden könnten; die *προεστώτες* können keine Ausflüchte machen, denn ihre Aufgabe ist es ja, die Trompete zu blasen und das herannahende Unheil anzukündigen (Ez 33, 3) (VI 1, 16/26). Außerdem wiegen ihre Sünden schwerer; Gott straft den *ἀρχων* härter als die Untergebenen (VI 11, 26 f.). Schließlich durfte ja selbst Moses, obwohl er die *προστασία* nicht an sich gerissen hatte und obwohl er die *ἀρχή*, selbst als er sie innehatte, loszuwerden versuchte, wegen eines Fehlers vor dem Volk (Num 20, 7–12; Ex 17, 1–7) das Gelobte Land im Gegensatz zu den *ἀρχόμενοι* nicht betreten (IV 1, 104). — Es ließe sich noch die eine oder andere Stelle anführen, wo von den *ἀρχόμενοι* bzw. den *ὑπὸ τῷ ἱερεὶ τεταγμένοι* (VI 4, 1) die Rede ist; auf eine sei abschließend noch hingewiesen, weniger wegen der Aussage des Johannes Chrysostomus als vielmehr aufgrund einer Kuriosität in neueren Übersetzungen: Sowohl in der Bibliothek der Kirchenväter (2. Serie) als auch in den Sources Chrétiennes wird *ἀρχόμενοι* durchweg mit „Untergebene“ bzw. „ceux qui sont soumis sous l'autorité“ widergegeben; an der Stelle aber, wo von der Kollekte für die Bedürftigen gemäß der Bereitwilligkeit der *ἀρχόμενοι* die Rede ist, haben offenbar beide eine gewisse Scheu, diese Übersetzung beizubehalten: hier liest man plötzlich „Kirchenmitglieder“ (BKV² 27, 173 Naegele) bzw. sogar „Gläubige/fidèles“ (SC 272, 209 Malingrey)!

2. τιμή — τιμάω

Synonym zu *ἀρχή* und ebenfalls recht häufig gebraucht Chrysostomus *τιμή* (44mal und das Verb 20mal). Dies wird z. B. bei den Ausführungen über die Größe der *ἱερωσύνη* deutlich: Die Priester haben von Christus die *ἐξουσία*, die *ἀρχή*, die *τιμή* erhalten, und der Gedanke, daß jemand eine solche *ἀρχή* geringschätzen könnte (wie man das Johannes vorwirft), ist absurd (III 5, 20/37). So etwas wäre schlimmer als die Haltung Dathans und der anderen Aufrührer (Num 16): Ihr Vergehen bestand ja nur darin, daß sie eine *ἀρχή* erstrebten, daß sie nach einer *τιμή* trachteten, die ihnen nicht zukam (III 6, 27/37). Genausowenig wie die *ἀρχή* darf man die *τιμή* anstreben (III 6, 65) bzw. sich daran klammern (III 10, 55). Die Verlockungen der mit dem kirchlichen Amt einhergehenden Ehrenstellung können selbst dem, der zu Anfang frei von jeglicher Herrschsucht war, noch gefährlich werden, wenn er in die *ἀρχή* eingeführt ist; deshalb müssen Anzeichen dieser Begierde als um so alarmierender eingestuft werden, wenn sie sich schon zeigen, bevor jemand die *τιμή* erhält (III 10, 88/94). Als Johannes Gerüchte über seine Wahl hört, erschrickt er jedenfalls, weil er in sich nichts entdeckt, das dieser *τιμή* würdig wäre (I 3, 10), und flieht, weil er nicht fähig wäre, die *ἀρχή* so zu verwalten, wie Christus es will (II 5, 11).

Rhetorisch brillant ist die Passage, in der Chrysostomus sich — die verschiedenen Bedeutungsnuancen des Begriffs gegeneinander ausspielend — gegen den Vorwurf verteidigt, er habe diejenigen vor den Kopf gestoßen, die ihn durch die Wahl geehrt hatten (*τετιμηκότες*): Im Gegenteil, sagt er, er habe ihnen *Ehre* erwiesen,

indem er vor dieser *Ehre* geflohen sei und sich der ἀρχή entzogen habe, denn dadurch sei er allen möglichen Einwänden gegen seine Erhebung zu dieser *Ehre* (Simonie und das nutzlose Studium der profanen Wissenschaften werden genannt) zuvorgekommen (vgl. z. B. II 6, 67/7, 49). Chrysostomus reizt das Wortspiel hier aber noch nicht ganz aus; die Pointe liegt in der Kombination von τιμή und τιμωρία: Die von Gott verliehenen τιμαί dürfen nicht dazu benutzt werden, ihn zu beleidigen, und wer von Gott mit der τιμή ausgezeichnet wurde, dem droht auch eine größere Strafe, wie das Beispiel des Judas zeigt (IV 1, 30/51). Das Wortpaar τιμή — τιμωρία findet sich dann noch einmal im abschließenden VI. Buch: Johannes möchte sich lieber vorbehalten lassen, er habe sein Talent vergraben (Mt 25, 24 ff.) und keine Seelen gerettet, als den Vorwurf zu riskieren, er habe sich und andere ins Verderben gestürzt. Die Vergehen nach Erlangen der τιμή bzw. ἀρχή wiegen nämlich um ein Vielfaches schwerer als die des ἰδιώτης, und deswegen muß das Opfer für die Priester, wie in Lev 4, 3 vorgeschrieben, genauso groß sein wie das für das Volk (VI 10, 20/11, 26).

3. ἀρχή, τιμή und das Amtsverständnis des Johannes Chrysostomus

Welche Rolle spielen ἀρχή und τιμή nun in der „Amtsterminologie“ des Chrysostomus, und welche Konsequenzen lassen sich daraus für sein Amtsverständnis ableiten? Vom statistischen Befund her kommt ihnen eine zentrale Bedeutung zu. Von ἀρχή und τιμή ist sogar häufiger die Rede als vom „Priester“. Überhaupt — und das wird überraschen — werden die traditionellen Begriffe ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος in diesem Dialog *De sacerdotio* äußerst selten gebraucht. πρεσβύτερος kommt fast nur in Zitaten aus dem NT vor, und zwar: Jak 5, 14 f. (III 5, 53), 1 Tim 5, 17 (IV 8, 32) und Apg 9, 15 (IV 8, 43). Einzige Ausnahme ist das τῶν πρεσβυτέρων συνέδριον bei der Bischofswahl (III 11, 11); ein Bild, das allerdings — gerade in Antiochien — durch die Ignatiusbriefe (Magn 6, 1 und Trall 3, 1) wohlbekannt und in Ehren ist. Zugleich ist dieser Abschnitt über die Parteigungen bei der Bischofswahl eine der wenigen Stellen, wo ausdrücklich vom ἐπίσκοπος bzw. von der ἐπισκοπή die Rede ist (III 11, 11). Ansonsten begegnet der Begriff in zwei Zitaten aus den Pastoralbriefen, dem oben schon erwähnten 1 Tim 3, 1 (III 10, 58) und Tit 1, 7–9 (IV 8, 15 f.), sowie bei den Ausführungen zu den Hirtenaufgaben des Bischofs: Auch hier reizt der Rhetor wieder die Etymologie aus: Das Wortspiel ἐπίσκοπος/ἐπισκοπέω findet sich sowohl im Hinblick auf die Notwendigkeit von Hausbesuchen bei Gesunden und Kranken (III 14, 21 f.) als auch im Hinblick auf die Aufsichtspflicht des Bischofs gegenüber dem weiblichen Geschlecht, das aufgrund seiner Geneigtheit zur Sünde der Aufmerksamkeit des Vorstehers um so mehr bedürfe (VI 8, 38/46). Im Zusammenhang mit Beobachtungen zur Aufsichtspflicht des ἱερέως begegnet der Begriff ferner bei der Schilderung der Schwierigkeiten, die einem Bischof aus seinem Klerus erwachsen (III 11, 122), und bei dem Hinweis, daß der Bischof allerlei Vorkehrungen treffen müsse, um die Jungfrauen — nicht zuletzt auch vor sich selbst — zu schützen (III 13, 75). Von diesen wenigen Stellen abgesehen, spricht Chrysostomus vom ἱερέως und der ἱερωσύνη (44- bzw. 14mal).

Natürlich wäre es verlockend, darauf hinzuweisen, daß sich hier wiederum zeigt, wie das frühkirchliche Amtsverständnis um die und mit den eher funktional

aufzufassenden Begriffen πρεσβύτερος/ἐπίσκοπος zurückgedrängt wird und sich die traditionelle, eher kultisch geprägte Amtsauffassung durchsetzt¹². Daß Chrysostomus in dieser Schrift dann gegen die damit einhergehenden Mißstände im Klerus protestieren muß, der eben in erster Linie nach Macht und Ansehen strebt, wäre somit eine logische Folge dieser gesellschaftlichen Überfremdung des kirchlichen Amtes. Diese vom statistischen Befund abgeleitete Beobachtung ist gewiß nicht ganz abwegig. Allerdings gilt es zu beachten, daß ἱερεύς und ἱερωσύνη zwar öfter als πρεσβύτερος/ἐπίσκοπος, aber insgesamt gesehen auch nicht sehr häufig vorkommen. Im Text des Johannes Chrysostomus ist vom Priester/Sacerdos nämlich bei weitem nicht so oft die Rede wie in den Übersetzungen. Die priesterlichen Aufgaben werden vielfach schlicht und einfach als πράγματα bezeichnet und/oder je nach Tätigkeit umschrieben. Dahinter steckt offenbar Methode: Chrysostomus vermeidet die geläufige Amtsterminologie ganz bewußt. Dies entspricht dem subtilen Stil der damaligen Rhetorik; die gebräuchlichen Bezeichnungen wurden gern vermieden und durch (manieristisch anmutende) Umschreibungen ersetzt¹³. In *De sacerdotio* bedient sich Johannes dieser Umwege sehr geschickt, um die Bedeutung des Priestertums herauszustellen. Er spielt mit den Nuancen der einzelnen Begriffe, benutzt sie in den verschiedensten Abwandlungen und schlüsselt sie etymologisch auf (das ließe sich z. B. auch an dem Wortfeld προστασία-προστάτης-προϊστημι demonstrieren).

Das Priesterbild von *De sacerdotio* ist ganz entscheidend von ἀρχή und τιμή geprägt. Ihre Bedeutung in der damaligen Gesellschaft wird jedoch aus einer theologischen Perspektive korrigiert: Sie gründen im sazerdotal verstandenen Priestertum. In der Gnade des Geistes stehen die Priester der Eucharistiefeier vor (III 4, 1/29; 5, 6 f.); sie haben von Christus die ἐξουσία erhalten, zu binden und zu lösen (Mt 18, 18), die Sünden zu vergeben und sie zu behalten (Joh 20, 23) (III 5, 17/27). Da niemand in das Himmelreich gelangen kann, ohne aus Wasser und Geist wiedergeboren zu sein (Joh 3, 5), und niemand das ewige Leben erlangen kann, der nicht das Fleisch des Herrn ißt und sein Blut trinkt (Joh 6, 53 f.), sind die Priester Diener (δῆκονοι) der größten Geschenke Gottes, denn nur durch ihre heiligen Hände kann man dem Höllenfeuer entgehen und die bereitliegende Krone (2 Tim 4, 8) erlangen (III, 6, 1/10). Die Würde und die Bedeutung des kirchlichen Amtes liegen also nicht in der gesellschaftlichen Rolle, die dem ἱερεύς zukommt, sondern in der sazerdotalen Vollmacht des Amtsträgers. Mit dieser theologischen Grundlegung werden ἀρχή und τιμή keinesfalls relativiert, sondern vielmehr unterstrichen. Die ἀρχή des ἱερεύς wird jedenfalls nicht — wie man das heute wohl gern sehen würde — von einer Konzeption des priesterlichen Wirkens als „Dienstamt“ her korrigiert. Von διακονία im Sinne von „kirchlichem Dienst“ ist zwar durchaus die Rede (z. B. bei den Ausführungen zu den einzelnen Aufgaben des Sacerdos, vgl. insbes.

¹² Vgl. dazu B. KÖTTING, Die Aufnahme des Begriffs „Hierus“ in den christlichen Sprachgebrauch: Ecclesia peregrinans — Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze = MBTh 54, 1, Münster 1988, 356/64.

¹³ Ähnliches läßt sich auch für die Oratio de fuga sua des Gregor von Nazianz feststellen; πρεσβύτερος/ἐπίσκοπος begegnen so gut wie gar nicht (einzige Ausnahme: PG 35, 477C) und selbst ἱερεύς fast ausschließlich in Zitaten aus dem AT.

III 13, 64/80). Zugleich kann Chrysostomus aber sagen, das Streben nach der ἀρχή bedeute, „die διακονία an sich zu reißen“ (IV 1, 12). Die τῆς ἐκκλησίας προστασία kann zwar auch als eine διακονία bezeichnet werden, die Johannes gern leisten würde, wenn er dazu fähig wäre (VI 7, 27), aber das ekklesiologische Grundmodell des Chrysostomus ist ausgesprochen hierarchisch. Die Seele des Sacerdos muß strahlen wie das Licht, das die Welt erleuchtet (Mt 5, 14), die Priester sind das Salz der Erde (Mt 5, 13), und das ist der Dienst (διακονία), dessen Johannes sich nicht für würdig hält (VI 4, 60/9). Mit dem Sacerdos steht und fällt die Kirche, denn die Masse der Untergebenen (ἀρχόμενοι), deren Veranlagung es ist, ihre ἀρχοντες nachzuahmen, würde auch deren schlechte Eigenschaften übernehmen (III 10, 185/9). So sind auch die Mißstände in der Kirche auf die Nachlässigkeit bei der Wahl der Vorsteher (προεστώτες) zurückzuführen: Der Sacerdos ist das Haupt der Gemeinde, und das Haupt muß besonders stark sein, um die aus dem übrigen Körper von unten aufsteigenden Dünste unter Kontrolle zu bringen (III 10, 23/31). Chrysostomus hat ganz offensichtlich keine Schwierigkeiten mit der Auffassung des kirchlichen Amtes als einer ἀρχή; er zeigt sich nur bestrebt, die gesellschaftliche Begründung der ἀρχή durch eine sazerdotale zu ersetzen: Seine Vorbehalte meldet er nicht gegenüber diesem autoritären Verständnis des kirchlichen Amtes an, sondern gegenüber einem möglichen Mißbrauch der ἀρχή.

Hier zeigt sich ein merkwürdiger Zwiespalt, der *De sacerdotio* durchzieht. Da wird einerseits vehemente Kritik an der gängigen kirchlichen Praxis — vor allem im Hinblick auf die Bischofswahl — geübt und das Gegenbild eines Kandidaten entworfen, der sein eigenes Gewissen geradezu hypochondrisch nach den verborgenen Anzeichen von Ehrgeiz und Herrschsucht durchforscht; und andererseits wird die ἀρχή des kirchlichen Amtes — nicht zuletzt durch ihre sazerdotale Verankerung — fast ins Unermeßliche gesteigert. Es drängt sich die Frage auf, ob in diesem autoritären Amtsverständnis nicht auch eine Erklärung für Chrysostomus' eigenes Scheitern liegen könnte. Theophilus von Alexandrien allein hätte in Konstantinopel wohl kein so leichtes Spiel gehabt, hätte er nicht ein beträchtliches Maß an Antipathie gegen Chrysostomus auch im lokalen Klerus und bei den Mönchen um Isaak den Syrer vorgefunden¹⁴. Warum also diese Opposition im eigenen Klerus? Wirft das Verhalten des ἱερέως in Konstantinopel etwa ein neues Licht auf den Johannes aus *De sacerdotio*? Könnte dessen akribische Sensibilität gegenüber dem Streben nach der ἀρχή paradoxerweise auch auf einen Zug seines eigenen Charakters schließen lassen, gegen den er — ohne Erfolg — ankämpfte? Oder ist er tragischerweise genau den Machtkämpfen zum Opfer gefallen, die er als junger Priester¹⁵

¹⁴ Vgl. z. B. J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, 208/16; G. DAGRON, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine* (451): *Travaux et mémoires* 4 (1970) 229/76, 262/5.

¹⁵ Nach den Angaben der neuesten Edition hat Chrysostomus *De sacerdotio* als junger Priester Ende der neunziger Jahre geschrieben (SC 272, 12 f.). Wenn die Rechtfertigung dieser Flucht also mehr als eine literarische Fiktion sein sollte, dann ist der Johannes des Dialogs vor der Bischofsweihe geflohen. Die Schrift ist jedenfalls von einem „Insider“ geschrieben worden. Dies ist einerseits aus der Fülle genauester Beobachtungen in der

angeprangert hat? Im Zusammenhang mit den Bischofsabsetzungen in Ephesus wurde Chrysostomus zwar der *φύλαρχία* bezichtigt; dies dürfte jedoch, wie Palladius es darstellt, auf die zurückfallen, die diesen Vorwurf vorgebracht haben¹⁶. Allerdings zeugt das sein Episkopat kennzeichnende kompromißlose Eintreten für als wahr Erkanntes nicht gerade von politischem Geschick; die Frage, ob eine etwas diplomatischere und versöhnlichere Haltung, die Fehler und Mißstände nicht erbarmungslos bloßstellt, den Konflikt und die Spaltung in der Kirche von Konstantinopel hätten verhindern können, ist somit zwar berechtigt. Gleichzeitig gilt es aber zu berücksichtigen, daß die Intrigen im Zusammenhang mit der Absetzung des Johannes Chrysostomus auf der Eichensynode in einer ganzen Reihe von Konflikten stehen, in denen sich das Mönchtum der Hauptstadt — mit taktischer Unterstützung aus Alexandrien — gegen seinen Bischof stellte (und durchsetzte)¹⁷.

Johannes Chrysostomus' Reformvorstellungen setzen bei der *ἀρχή* des *ιερεὺς* an; seinem Kirchenbild entsprechend kann es nur eine *sanatio in capite* geben. Mit der persönlichen Heiligkeit des Amtsträgers steht und fällt die Kirche: Die kirchliche Hierarchie muß eine *ἐκτὸς ἀρχή* sein. Johannes' Scheitern als Bischof von Konstantinopel zeigt jedoch, daß diese in *De sacerdotio* entworfene Vorstellung, deren Verwirklichung durch eine eingehende (Selbst-)Prüfung des Kandidaten gewährleistet werden soll, unrealistisch ist¹⁸. Das in *De sacerdotio* gezeichnete Idealbild hat seine Strahlkraft über die Jahrhunderte entfaltet. Als solches ist und bleibt es ein Stachel, der aller institutionellen oder persönlichen Selbstgefälligkeit im Fleisch sitzen muß. Aber es würde mißverstanden, wollte man daraus verfassungsrechtliche Grundsätze ableiten und in die Praxis umsetzen. Hier ist das persönliche Schicksal des *ιερεὺς* aus Konstantinopel, der von seinen *συλλειτουργοῦντες* aus dem Amt gedrängt und in die Verbannung geschickt wurde, die notwendige Ergänzung.

Gemeinde und im Klerus von Antiochien zu schließen (vgl. MALINGREY, *Le clergé d'Antioche vu par Saint Jean Chrysostome: Mélanges Jean Deauvillier*, Toulouse 1979, 506/18); andererseits heißt es wiederholt, daß die Last und die Schwierigkeiten des Priesters nur jemand ermessen kann, der die Situation aus eigener Erfahrung kennt (V 8, 73; VI 3, 34 ff.). Außerdem sagt Johannes ganz ausdrücklich, daß diese Darlegungen von einem nicht geringen Gewinn bei der Verwaltung der priesterlichen Aufgaben (im Text steht allerdings nur *τοῦ πράγματος*) sein können (III 11, 159 f.). — Und so ist die Schrift ja auch über die Jahrhunderte aufgenommen worden.

¹⁶ Vgl. Palladius, *Dialogus de vita Ioannis Chrysostomi* VII, 129 (SC 341, 272 MALINGREY/LECLERCQ).

¹⁷ Vgl. DAGRON, *Les moines et la ville* 261/72.

¹⁸ Vgl. hierzu DÖRRIES, *Erneuerung des kirchlichen Amtes* 45: „... Aber — und da geraten wir an die Grenze der Geltung von *De sacerdotio* — wo bleiben die zerbrochenen, angefochtenen, nie fertigen Werkzeuge, mit denen Gott zu arbeiten pflegt? Sie stehen nicht in unerreichbarer Höhe über ihrer Gemeinde, wie ‚ein Mensch über Tieren‘, haben keine ‚sonnenglänzende Seele‘; sie straucheln, irren, ringen, wie es Menschenlos ist, Schwache, in denen eine andere Kraft mächtig wird. [...] Es kommt nicht an auf Art und Höhe der Eigenschaften eines Bischofs oder Priesters. [...] Da auch der Beste nicht in eigenem Namen spricht und mit seinem Glauben und Verstehen nicht heranreicht an das, was ihm zu sagen aufgetragen ist, geht es nicht um die mehr oder weniger große eigene Leistung und Heiligkeit, sondern darum, wie nahe einer bei seinem Auftrag bleibt.“

HASLINGER, Herbert: *Sich selbst entdecken — Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit*. Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1991. 142 S., kart., 28,— DM.

In den vergangenen Jahren sind einige Arbeiten zur pastoraltheologischen Grundlegung kirchlicher Jugendarbeit erschienen, in denen die Seelsorge an und mit Jugendlichen auf der Folie bestimmter theologischer Basisgriffe reflektiert wird. An dieser Stelle sind neben dem mittlerweile vielfach rezipierten Evangelisierungskonzept vor allem der prophetisch-biblische (O. Fuchs), der theologisch-anthropologische (G. Biemer) und der leider etwas in den Hintergrund getretene fundamentaltheologische Ansatz (K. Hemmerle: kirchliche Jugendarbeit als Weggeschehen) zu nennen. Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, die Praxis der Jugendpastoral unter den Gedanken einer weiteren fundamentalen Kategorie zu stellen: der Mystagogie.

Im ersten von drei Hauptteilen skizziert der Autor zunächst die Lebensbedingungen und die Bedürfnisse heutiger Jugendlicher. Zur Darstellung der Bedürfnisse greift er vor allem auf die Begrifflichkeit einer anthropologisch gewendeten Theologie des Jugendalters zurück (G. Biemer). An diese Skizze (um mehr als das kann es bei dem Problem, eher allgemein von „der“ Jugend zu sprechen, nicht gehen) wird in einem zweiten Teil der von Rahner entwickelte Gedanke der Mystagogie herangeführt. Aus der Situationsanalyse und der theologischen Reflexion des Mystagogie-Begriffs werden in einem dritten Schritt Aspekte einer mystagogischen Jugendarbeit entwickelt.

Besonders dankbar ist der Leser für die Darstellung des aktuellen Diskussionsstandes um das pastoraltheologische Verständnis von Mystagogie. Darüber hinaus wird es wenig verwundern, wenn der Mystagogie-Gedanke immer wieder im Zusammenhang mit einer theologisch-anthropologischen Theorie des Jugendalters in Verbindung gebracht wird, sind doch beide Ansätze letztendlich in K. Rahner auf denselben Theologen zurückzuführen. So darf Haslingers Buch als mystagogische Akzentuierung der von Biemer im Rückgriff auf Rahner konzipierten theologisch-anthropologischen Grundlegung einer Jugendtheorie aufgefaßt werden. Durch die Betonung des Subjektseins der Jugendlichen im mystagogischen Prozeß sowie durch die handlungsorientierte Erarbeitung konkreter Aspekte für eine mystagogische Jugendarbeit (S. 81 dürfte bei dem heutigen wissenschaftstheoretischen Stand praktisch-theologischer Selbstvergewisserung nicht mehr von „Anwendung“ gesprochen werden!) vermag der Autor zugleich, die möglichen Schwächen der Biemer'schen Grundlegung (pädagogisierende Vereinnahmung der Jugendlichen als Erziehungsobjekte; theorielastige Abstraktheit der Begriffe) auszugleichen. Allerdings sollte der mystagogische Ansatz nicht zu einem neuen „Paradigma“ hochstilisiert werden, so bedeutungsvoll er für die heutige kirchliche Praxis auch sein mag (S. 71). Was in der derzeitigen jugendpastoralen Situation not tut, ist eine zugleich theoriefähige und praxisrelevante Grundlagenarbeit, die die verschiedenen Ansätze zu einer konsensfähigen, fundamentalen Pastoraltheologie der Jugend zu integrieren vermag.

E. Schnecke, Trier.

KNOBLOCH, Stefan / HASLINGER, Herbert (Hg.): *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*. Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1991. 268 S., kart., 32,— DM.

Der von dem Mainzer Pastoraltheologen und seinem wissenschaftlichen Mitarbeiter herausgegebene Sammelband darf als längst fälliger Reader zum mystagogischen Verständnis einer

lebensgeschichtlich orientierten Pastoral betrachtet werden. Die beiden Beiträge am Beginn des Buches sind als Grundlegung zu verstehen. Im ersten erfolgt eine kompetente Annäherung an den Mystagogiebegriff nach K. Rahner. Die daraus abgeleiteten pastoralpraktischen Impulse zielen deutlich auf den einzelnen Menschen als freies, gleichberechtigtes Subjekt des Glaubens ab. Der zweite Beitrag unternimmt eine ebenso informative wie anregende ekklesiologisch-gemeindliche Einordnung des Begriffes und zeigt auf, in welcher hoffnungsvollen Richtung eine mystagogische Praxis der Kirche gehen kann.

Die weiteren Aufsätze bilden Operationalisierungen des Mystagogie-Gedankens in einer entsprechend ausgerichteten Seelsorge. Vier von insgesamt sechs Beiträgen wenden sich dem gottesdienstlich-sakramentalen Grundvollzug der Gemeinde, zwei dem diakonischen zu. Das Verständnis der Sakramente als lebensgeschichtliche Mystagogie eröffnet weiterführende Perspektiven in der aktuellen Diskussion um die Sakramentenpastoral. Einseitiger Rigorismus kann so aufgebrochen werden, ohne einem billigen und vorschnellen Ausverkauf der Sakramente zu verfallen. Im Blick auf die Bereiche Taufe, Firmung und Eucharistie wird dieser Ansatz näher entfaltet.

Wie eine diakonische Mystagogie aussehen kann, wird exemplarisch an der Telefonseelsorge und an dem Umgang mit Außenseitern verdeutlicht. Der letztgenannte Beitrag, der auch den gelungenen Abschluß des Buches bildet, erntet zudem die Früchte einer befreienden und belebenden biblischen Orientierung am Umgang Jesu mit den Menschen. Denn der Herr fragt den blinden Bartimäus nicht: „Soll ich?“, sondern „Willst du?“ (Mk 10, 51 im Vergleich verschiedener Übersetzungen). Dieser kleine sprachliche Unterschied hat entscheidende Konsequenzen für das diakonische Handeln im Geist der Mystagogie. Zugleich scheint in diesem abschließenden Beitrag auf, daß Mystagogie nicht nur ein Wortgeschehen ist, sondern auch in einer dem Wort kongruenten Lebenspraxis gründet. E. Schneck, Trier

OTT, Rudi: Dialogische Bibeldidaktik. Korrelative Auslegung der Korintherbriefe in der Kolleg-/Studienstufe. Europäische Hochschulschriften Bd. 406, Peter Lang, Frankfurt—Bern—New York—Paris 1990, 553 S.

Der Titel des Buches hat programmatischen Charakter: Entsprechend dem „Prinzip der originalen Begegnung“ (529) unternimmt R. Ott den Versuch, innerhalb eines didaktischen Modells eine Verknüpfung zwischen Bibeltext und Schülererfahrung herzustellen. Dabei geht es ihm darum, im Sinne des Prinzips der Korrelation, eine „spannungsvolle Begegnung“ von Bibel und Schüler im Religionsunterricht zu bewirken. Die Studie orientiert sich am handlungsorientierten Modell, das Rolf Zerfaß in der praktischen Theologie entwickelt hat, mit dem Ziel, Theorie und Praxis in der Schule stärker aufeinander zu beziehen. Für die hier vorgestellte Untersuchung ergibt sich daher methodisch unabdingbar ein induktives und analytisches Vorgehen. Ausgangspunkt ist die konkrete Vorbereitung und Durchführung des Religionsunterrichts. In diesem Rahmen entwickelt sie unter Berücksichtigung heutiger Didaktik ein fundiertes, schülerorientiertes bibeldidaktisches Konzept für die Kollegstufe. Die Analyse des unterrichtlichen Handelns und die Einbeziehung des unterrichtlichen Bedingungsfeldes, insbesondere der Situation und der konkreten Erfahrungswelt von Schülerinnen und Schülern zeichnen den Versuch aus, schülerorientiert zu unterrichten. Daß der Verfasser es unterläßt, allgemeingültige Modelle und Unterrichtsentwürfe anzuführen — und damit den Lehrer aus selbständigem Handeln und Denken zu entlassen —, ist ein besonderer Vorzug der Arbeit. Deutlich ist sie in der schulpraktischen Wirklichkeit verankert: „Die Bibeldidaktik muß sich darum der konkreten Einstellungen der Jugendlichen und ihrer Umwelteinflüsse vergewissern, um Ansätze und Schwierigkeiten, Hindernisse und Anknüpfungspunkte für die Auslegung der Botschaft im Dialog mit den Jugendlichen aufzuspüren. Erst in diesem Kontext

kann man die Frage nach den möglichen Zielen der Bibelauslegung situationsgerecht angehen“ (95).

Im 1. Hauptabschnitt wird eine Unterrichtsreihe, die die Lektüre des 1. Korintherbriefs beinhaltet, angezielt (1. Kapitel). Aufgrund dessen identifiziert der Verfasser didaktische Probleme, die den Leitfaden für sein Verständnis von Bibeldidaktik erkennen lassen (2. Kapitel). Ott versteht Religionsunterricht als „Handlungsspiel“ zwischen Schülern und Lehrern. Damit werden nicht nur die theologischen und bibelwissenschaftlichen Ansichten für die Schule bedeutsam und wichtig, sondern auch die Reflexion bzw. die Analyse der Lern- und Auffassungsstruktur der Schülerinnen und Schüler. Dies führt zu ersten Ergebnissen, die Kategorien für eine zeitgemäße Bibelarbeit in der gymnasialen Oberstufe aufzeigen (3. Kapitel).

Im 2. Hauptabschnitt werden weitere Konsequenzen für den bibeldidaktischen Religionsunterricht gezogen. Zunächst stehen die verschiedenen Schritte von Unterrichtsvoraussetzung und -planung im Mittelpunkt. Neben den bibelwissenschaftlichen Überlegungen liegt der Akzent auf der Beschäftigung mit den Voraussetzungen der Schülerinnen und Schüler (Kapitel 4–6). Hier wird deutlich, daß in der schulischen Praxis gerade der Religionslehrer gefordert ist, in täglicher Kleinarbeit sowohl Exegese, Sozialisationsforschung und (entwicklungs-)psychologische Erkenntnisse miteinander zu verknüpfen und umzusetzen. Daraus entwickelt Ott einen theoretischen Bezugsrahmen mit dem Ziel, im Bibelunterricht Lebensorientierung durch das gemeinsame Suchen nach der Wahrheit zu finden und im Reflektieren auf die Erfahrungen und die Lebensdeutungen des Evangeliums eigene Zukunftsperspektiven zu entwickeln. Dieser wird im 3. Hauptabschnitt in der Praxis mit dem Thema „Starksein und Schwachsein“ überprüft (9.–10. Kapitel).

Der 4. Hauptabschnitt wendet sich der Theoriediskussion zu. Hier werden die bisher gewonnenen Erkenntnisse in den Rahmen einer Korrelationsdidaktik gestellt (Kapitel 11) und ein Modell „dialogischer Bibeldidaktik“ (Kapitel 12) für die gymnasiale Oberstufe vorgestellt. Dieser Hauptabschnitt bietet den theoretischen Mittelpunkt der Arbeit. Es wird sowohl die philosophische als auch die theologische Problemlage in entsprechender Form dargestellt und diskutiert. Dabei gelingt es dem Verfasser die didaktischen Probleme, welche sich aus dem Prinzip der Korrelation ergeben, aufzuzeigen. Deutlich hebt er die Mehrdimensionalität schulischen Unterrichtens im didaktischen Prozeß hervor und zeigt dadurch eine Linie auf, die eine wechselseitige Beziehung von Erfahrung und Glaube zustande bringen will. Somit ergibt sich die Zielsetzung, daß Bibeldidaktik eine Begegnung der konkreten Schüler mit dem Bibeltext nur dann intendieren kann, wenn auf der einen Seite der Text und auf der anderen Seite die Lerngruppe in fruchtbarer Auseinandersetzung stehen. Daß dabei die Auffassungsstrukturen der Schülerinnen und Schüler, ihre Erfahrungen und Lebenssituationen zum Subjekt des unterrichtlichen Geschehens werden, tritt deutlich hervor. „Das Gegenüber des Bibeltextes sind nicht Objekte der Verkündigung und des Unterrichtens, sondern *lebendige Personen*: Menschen, die in konkreten Situationen des Alltags ihrem Leben Gehalt und Gestalt geben. Es sind Menschen, die *Erfahrung sammeln*, indem sie mit den Widerfahrnissen des Alltags produktiv umzugehen, das heißt, sie zu deuten versuchen“ (261). Jedoch zielt die von Ott vorgestellte Bibeldidaktik keine Vereinnahmung der Bibel für den aktuellen Problemhorizont der Schülerinnen und Schüler an, sondern eine spannungsgeladene Wechselbeziehung, die die biblische Glaubenserfahrung in den Dialog mit den Sinnorientierungen der Schülerinnen und Schüler bringt. Lebenlernen und Glaubenlernen machen die Dynamik einer so orientierten Bibelarbeit aus. Der 4. Hauptabschnitt wird dieser Zielsetzung gerecht, da er nicht nur das Prinzip vorstellt und begründet, sondern einen ersten Fragezusammenhang entwickelt, der die unterrichtliche Arbeit des Religionslehrens perspektivisch ausrichten kann (12. Kapitel).

Nachdem Rahmen und Kriterien für eine neue Praxis dargestellt wurden, überprüft der Verfasser das Konzept an konkreten Themen des 1. Korintherbriefes im 5. und 6. Hauptabschnitt. Hier wird ein reichhaltiges Material geboten, das vor Ort neu aufgearbeitet werden muß, um einen Religionsunterricht, der das Alltagsleben der Lerngruppe einschließt und den exegetischen Befund gleichermaßen berücksichtigt, durchführen zu können. Der Religionslehrer, der hier nach Rezepten fragt, wird vergeblich diese Studie lesen; derjenige aber, der nach Inspiration und Anregung sucht, findet im 5. und 6. Hauptabschnitt eine reichhaltige Materialfülle, die die Schülerwirklichkeit ernst nimmt. Otts Untersuchung setzt für eine gewinnbringende Lektüre ein gewisses Maß an Praxiserfahrung voraus. Als Erstbegegnung mit der Materie ist sie nicht ganz einfach. Gerade die Lektüre der Planung und Durchführung der Unterrichtssequenzen — mit einer Fülle von Aspekten, Diskursen und Stichworten — ist anstrengend. Das ist aber gut so! Der Verfasser verlangt vom Leser, sich mit auf die Suche nach einem bibeldidaktischen Konzept zu begeben. Der schon erfahrene Lehrer wird sich in vielen Situationen wiederfinden. Somit sind für ihn die kritischen Reflexionen und Analysen ein besonderer Gewinn.

Dies gilt auch für die „Theorie biblischer Korrelationsdidaktik“. Ich gestehe gerne, daß mir dieser Hauptabschnitt besonders fruchtbar war, weil er auf der einen Seite die Bedeutung wissenschaftlicher Beschäftigung mit der Bibel und auf der anderen Seite die Frage nach der Lerngruppe nicht nur postuliert, sondern in ihrer Vieldimensionalität ernst nimmt. Jedoch macht es mir schon zu schaffen — wie auch dem Verfasser —, wenn ich an den Berufsalltag des Religionslehrers denke, der ein solches dynamisches und schülerorientiertes Konzept in der heutigen Schulsituation umsetzen will. Dieser Versuch einer BibelDidaktik bietet aber einen Leitfaden für die Unterrichtspraxis. Er kann dem Lehrer eine Grundlage bei der Konstruktion konkreter Unterrichtsplanung bieten, um schulische Lernprozesse anhand eines didaktischen Rasters zu strukturieren und aufzuschlüsseln. „Dialogische BibelDidaktik“ fordert vom Leser das Gewinnen einer didaktischen Kompetenz, wenn der Dialog wirklich gelingen soll. Wer sich diesem Lernprozeß aussetzt, wird für sich und für die heutige Schullwirklichkeit durch das Studium des vorgestellten Buches in eine gewinnbringende Auseinandersetzung geführt.

J. Theis, Trier

BERTELLI, Carlo (Hrsg.): Die Mosaiken. Ein Handbuch der musivischen Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. — Mit Beiträgen von Xavier Barral y Altet, Carlo Bertelli, Maria Grazia Branchetti, Per Jonas Nordhagen und Agnoldomenico Pica. Aus dem Italienischen von Gabriele Wolf. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1989. 360 Seiten, 253 Farbbilder. Gebunden, 168,— DM.

Es stimmt: „Unser Jahrhundert schwelgt förmlich in Mosaiken, denn sie finden sich in Schwimmbädern, auf Flughäfen, in Krankenhäusern wie in Fußgängerunterführungen“ (S. 7). Aber diese Art von Mosaik hat nichts zu tun mit dem Glanz und dem Zauber des Mosaiks in seiner „vieltausendjährigen Geschichte“ (S. 7). Das eine ist industrielle Massenware, das andere ist höchste Kunst, die in ihrer Geschichte wie „ein großer Fluß“ (S. 8) erscheint, „der eine karstige Wüste durchquert. Er verschwindet von Zeit zu Zeit, um dann von neuem zu erscheinen. Selbst zu der Zeit, als die Mosaikkunst immer seltener wird, erhält sich Konstantinopel ihr Monopol. Neuere Untersuchungen haben ergeben, daß nicht einmal die ikonoklastische Krise in der Lage war, eine Aktivität zu unterbrechen, die seit der Antike bis hin zum 14. Jahrhundert praktisch keine Unterbrechungen kannte“ (S. 8). Die einzelnen Kapitel umfassen die Themen: Von den Anfängen bis zum Ausgang der Antike, Die christliche Welt, Die

byzantinische Glanzzeit, Die Mosaikikone, Gewölbe- und Wandmosaiken in Westeuropa und den islamischen Gebieten, Die Renaissance des Mosaiks, Neue Mosaiktechniken im 18. Jahrhundert, Das Mosaik im 19. und 20. Jahrhundert. Das Werk endet mit einer ausführlichen Bibliographie und einem Namensregister. Immer wieder entdeckt man bei der Lektüre treffende Kennzeichnungen, die sonst so in der Literatur nicht zu finden sind. So etwa die Herausstellung der Mosaikkunst Roms als eines „hochbedeutsamen musivischen Werkes in byzantinischer Formensprache“, illustriert am Werk, das Papst Johannes VII. († 707) in einer Kapelle der alten Peterskirche ausführen ließ. Dazu die wichtige generelle Äußerung: „Stellen die ravenatischen Mosaiken eine bedeutende Epoche der Mosaikgeschichte dar, so kann man die Entwicklung in Rom fast kontinuierlich verfolgen. Wie im übrigen Italien spürte man auch in Rom den Druck des byzantinischen Einflusses und reagierte einmal mit Unterordnung, dann wieder mit dem Willen, sich aufzulehnen, um die eigene Unabhängigkeit zu unterstreichen. Diese Reaktionen spiegeln sich in der Ikonographie der Mosaiken wider“ (S. 51). Am Symbolbild des Lammes, wie es im 5. Jahrhundert entworfen und als „äußerst wichtiges Symbol“ (S. 51) während des 8. Jahrhunderts durch die Büste Christi ersetzt wurde, lassen sich solche Aussagen besonders gut nachweisen. Für den Bereich der Ikonenkunst sind aufschlußreich die Darlegungen zur „Mosaikikone“, deren Bedeutung „mit dem Untergang Konstantinopels, wenn nicht sogar schon etwas früher“ (S. 112), „völlig verlorengegangen“ (S. 112) ist. Mit Interesse liest man auch den Abschnitt über das Mosaik im 19. und 20. Jahrhundert — und zwar vor allem deshalb, weil seit dem 15. Jahrhundert die Mosaiken „fast ausschließlich nur noch horizontale Flächen, d. h. Fußböden, schmücken“ (S. 289). Somit bedeutete die Mosaikkunst im 19. und 20. Jahrhundert eine Art „Renaissance des Mosaiks“ (S. 289) überhaupt, denn: „Es handelt sich dabei um die Wiederaufnahme einer Technik, die durch die bescheidene Entwicklung des Kunstschaffens im 19. Jahrhundert begünstigt wurde und die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts hauptsächlich Beachtung findet, in der man in künstlerischer Hinsicht dem Mosaik nichts Gleichwertiges entgegensetzen konnte. Die Wiederaufnahme des Mosaiks erfolgt vor allem aus Interesse an der Mosaiktechnik und weniger unter künstlerischen Gesichtspunkten“ (S. 289). Wichtig für diesen „Beginn“ war vor allem auch die Tätigkeit der vatikanischen Mosaikwerkstatt mit der Reproduktion der mittelalterlichen Mosaiken von S. Paolo fuori le Mura, die beim Brand von 1823 zerstört worden waren. In neuester Zeit scheint das Mosaik vor allem unter dem Gesichtspunkt der Ornamentierung zu stehen. So schließen die Darlegungen dieses bedeutsamen Buches mit den Worten: „Das Schicksal des Mosaiks ... wird dasselbe wie das der Wandmalerei sein, nur monumentale Kompositionen, die der Architektur nicht aufgelegt, sondern wesentlicher Bestandteil eines Gebäudes sind, haben eine Zukunft“ (S. 296).

E. Sauser, Trier

FRÖHLICH, Roland: Lebendige Kirchengeschichte — Die Erfahrung von 2 000 Jahren. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1990, 288 Seiten, 39,— DM.

Der Verfasser, ehemaliger Assistent von Hugo Rahner und Hermann Josef Vogt, spannt auf relativ wenigen Seiten einen wahrhaft großen Bogen: Von der Kirche, der Gründung Jesu, bis zu den Aussichten einer Kirche von morgen. Die Kunst nun, hier eine lebendige wie repräsentative Übersicht über die ganze Kirchengeschichte zu erstellen, bestand gerade darin, mit Kenntnis und pädagogischem Geschick das auszuwählen, was in der Tat „von Belang“ ist. Hier hat sich Fröhlich als Meister erwiesen, so daß wir hier ein „knappes“ Buch vor Augen haben, das jedem dienlich ist, vom Studenten bis „hinauf“ zum akademischen Lehrer. Besonders hilfreich erscheinen am Ende des Werkes die „Daten zur Orientierung“ wie die Angabe der Pontifikate. Anmerkungen und Register beschließen diese Publikation. E. Sauser, Trier

ASCHENDORFF

VERLAG



Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Regionale Kirchengeschichte in vergleichender Zusammenschau

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung“ (KLK) bietet darum eine zusammenhängende Folge von 5 Heften zur Landesgeschichte im Reformationszeitalter. Die Gliederung erfolgt nach dem regionalen Prinzip. Randzonen des Reiches werden angemessen berücksichtigt. Ein besonderer Schwerpunkt liegt in der Frage nach verlaufstypologischen Merkmalen.

Das Werk ist einheitlich angelegt. In Artikeln von einigermaßen vergleichbarem Umfang wird man jeweils über die äußeren Bedingungen und Merkmale des betreffenden Reichsstandes sowie die Abfolge der Regenten und die Herrschaftsverhältnisse unterrichtet und findet dann eine Skizze der politischen und der Kirchengeschichte von etwa 1500 bis zum Ende des Dreißigjährigen Kriegs in erzählender Form. Eingeleitet wird jeder Artikel mit einer Karte und abgeschlossen mit einem Verzeichnis der wichtigsten Literatur sowie einer Mitteilung über Forschungsdesiderate.

Herausgegeben von Anton SCHINDLING und Walter ZIEGLER.

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. 1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,- DM, ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1990, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

3. Der Nordwesten: Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. 1991, 235 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM, ISBN 3-402-02972-3.

4. Mittleres Deutschland (erscheint 1992)

5. Der Südwesten (erscheint 1993)

Bestellen Sie das Gesamtwerk doch zur Fortsetzung, Sie erhalten dann alle Teile sofort nach Erscheinen.

Verlag Aschendorff Münster.

Bezug durch jede Buchhandlung.

Neues Testament bei V&R

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament

NEU

13: Hans-Friedrich Weiß Der Brief an die Hebräer

1991. 15. Auflage (1. Auflage dieser Auslegung). 801 Seiten, Leinen DM 220,-; bei Subskription der Reihe DM 198,-
ISBN 3-525-51625-8

Ziel dieses Kommentars ist es, den Hebräerbrief unter Einbeziehung der in diesem Falle besonderen literarisch-strukturellen, religionsgeschichtlichen sowie theologie- und traditionsge-schichtlichen Probleme zu verstehen. Bestimmend für die Auslegung im einzelnen ist dabei die Erkenntnis, daß sich dieses Grundanliegen des Autors nicht erst und allein in den im engeren Sinne paränetischen Partien des Hebräerbriefes darstellt, sondern ebenso auch die eher lehrhaften Darlegungen der christologisch-soteriologischen Position des Autors umgreift.

Kommentar zu den Apostolischen Vätern

NEU

7: Norbert Brox Der Hirt des Hermas

1991. 589 Seiten, Leinen DM 168,-; bei Subskription der Reihe DM 151,20
ISBN 3-525-51674-6

Der »Hirt« des Hermas ist eine apokalyptisch verkleidete, umfangreiche Mahnschrift aus der stadtrömischen Kirche des frühen 2. Jahrhunderts. Ihr zentrales Thema ist die Notwendigkeit allgemeiner Bußbereitschaft angesichts des moralischen Versagens vieler Christen.

Der »Hirt« ist als Dokument des Milieus einer römisch-christlichen Gemeinde seiner Zeit ein höchst eigenartiges Buch. Der archaische Charakter seiner Christologie beispielsweise bleibt so rätselhaft wie Kompetenz, Anspruch, Rang und Rolle des Verfassers und viele andere Details.

Diese Erklärung ist der erste wissenschaftliche Kommentar seit 1923.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen / Zürich

ASCHENDORFF

VERLAG



Ein neues Forschungsinstrument zur Reformationgeschichte Dokumente zur Causa Lutheri 1517–1521

Luthers frühe reformatorischen Schriften liegen in vielen Ausgaben vor. Schwer zugänglich sind aber oft jene Texte, die als Erwiderung auf sie entstanden sind.

Diese zweibändige Edition bietet ein umfassendes Quellenfundament zu den Voraussetzungen und zum Verlauf des als *Causa Lutheri* bezeichneten römischen Lehrverfahrens gegen den Reformator. Auf der Basis moderner Editionswissenschaft werden 50 Dokumente kritisch herausgegeben.

Im ersten Teil u. a. der „Dialogus de potestate papae“ von S. Prierias, die Instruktionen des Erzbischofs Albrecht von Mainz und sein Briefwechsel mit der Mainzer Theologischen Fakultät, ferner die Thesen von Johannes Tetzel und die „Obelisci“ des Johannes Eck.

Der zweite Teil rückt die offiziellen Texte des römischen Prozesses gegen Luther in den Mittelpunkt, vor allem die Bullen „Exsurge Domine“ und „Decet Romanum Pontificem“ in ihren verschiedenen Fassungen. Auch finden zentrale Quellen zum Augsburger Reichstag von 1518, zur Leipziger Disputation 1519 und zu Ecks Legation nach Deutschland 1520 Berücksichtigung. Den logischen Abschluß bildet die Neuedition des berühmten Wormser Edikts von 1521.

Das Werk zeichnet sich aus durch reiche und umfassende Sachkommentare, die auch dem Nicht-Spezialisten das Verstehen erleichtern. Eine umfangreiche Literaturliste und ein vierfaches Register erhöhen die praktische Brauchbarkeit dieses wertvollen Arbeitsinstrumentes. Wiedergaben von Titelblättern oder einzelner Seiten der alten Handschriften und Drucke unterstreichen den dokumentarischen Charakter.

Die Edition macht deutlich, mit welchen Argumenten die altgläubige Kirche und deren Theologie auf Luthers Herausforderung geantwortet haben.

Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521).
Herausgegeben und kommentiert
von **Peter Fabisch** und **Erwin Iserloh**.

1. Teil. 1988, 461 Seiten, 27 Tafeln, Efalinenband 160,- DM, ISBN 3-402-03455-7.

2. Teil. 1991, 574 Seiten, 52 Abb., Efalinenband, 180,- DM, ISBN 3-402-03456-5.

Aus der Reihe *Corpus Catholicorum*, Band 41 und 42.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Sonntag . . . warum?



Ernst Haag

Vom Sabbat zum Sonntag

Eine bibel-
theologische
Studie

*Trierer Theologische
Studien, Band 52,
208 Seiten,
kart., 42,- DM
ISBN 3-7902-1280-6*

Angesichts der zunehmenden Gefährdung des christlichen Sonntags durch die Erfordernisse der modernen Industriegesellschaft — Sonntagsarbeit und verändertes Freizeitverhalten sind hier nur einige Stichworte — stellt sich die Frage nach der Begründung und dem Sinn des wöchentlichen Ruhetages neu. Es geht um das Problem, wie das Verhältnis von Sabbat und Sonntag und die Heilighaltung des Sonntags aus dem Alten und Neuen Testament zu begründen sind. Die vorliegende Studie hat sich diesem Problem gestellt: Der Autor untersucht nicht nur Entstehungsgeschichte und Bedeutung von Sabbat und Sonntag, sondern auch die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Aus der fundierten, systematischen und lückenlosen Befragung der Heiligen Schrift entsteht so eine Theologie des Sonntags mit ganz neuen Impulsen.



Ulrich Offermann

Clemens Baeumker

Christus – Wahrheit des Denkens

Witelo – ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts

Ziel dieser Arbeit ist der Nachweis der zentralen Stellung des Christusgedankens im Hauptwerk „De docta ignorantia“ des Nikolaus von Kues (1401–1464). Diese Schrift handelt von den klassischen Themen Gott, Mensch und Welt – allerdings in einer für das 15. Jahrhundert unkonventionellen Weise. Ausgangspunkt der Überlegungen ist für Cusanus die Frage des Menschen nach sich selbst und seiner Erkenntnisweise. Eine letzte Antwort auf die damit verbundene Frage nach der Wahrheit findet Cusanus in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Dabei zeigt sich, daß Jesus Christus nicht allein das Ziel menschlicher Erkenntnis, sondern auch dessen Grundlage ist.

Methodisch weist U. Offermann diesen Grundzug des cusanischen Gedankens nach, indem er konsequent die Bücher I und II von „De docta ignorantia“ auf das dritte Buch, den im eigentlichen Sinn christologischen Teil, hin interpretiert.

Beiträge zur
Geschichte der Philosophie und Theologie
des Mittelalters. Neue Folge, Band 33.
1991, VI und 226 Seiten, kart. 49,80 DM,
ISBN 3-402-03928-1.

Aschendorff – Postfach 11 24 – Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Der schlesische Philosoph Witelo († nach 1277) ist einer der eigenwilligsten und bemerkenswertesten Naturphilosophen des 13. Jahrhunderts. Baeumker hat in diesem Werk die Person und die Schriften dieses Philosophen vorgestellt und Teile der Perspectiva erstmals veröffentlicht.

Neben unzähligen Textzitaten, die das Werk heute noch zu einer Fundgrube machen, edierte er den anonym überlieferten Traktat „De intelligentiis“. Witelos Werk „Perspectiva“ ist die erste vollständige lateinische Lectura zur Optik des arabischen Philosophen Alhazen (965–1039). Die scholastische Lehre vom Licht überschreitet in der Perspectiva Witelos die Grenze zur Naturwissenschaft.

Die Lichtlehre des Witelo hat im Mittelalter Beachtung gefunden und die Wirkungen sind noch in der späteren Zeit bei Johannes Kepler spürbar. Witelos Werk hat der mittelalterlichen und auch neuzeitlichen Naturphilosophie entscheidende Impulse vermittelt.

Beiträge zur
Geschichte der Philosophie und Theologie
des Mittelalters. Band III, Heft 2.
1991, 2. Auflage (unveränd. Nachdruck der
1. Auflage 1908), XXXII und 686 Seiten,
kart. 98,- DM, ISBN 3-402-03165-5.

Thema: Byzantinische Liturgie

SOPHIA

Michael Kunzler

Wir haben das wahre Licht gesehen

Einführung in Geist und Gestalt
der byzantinischen Liturgie



Paulinus-Verlag

Michael Kunzler

Wir haben das wahre Licht gesehen

Einführung in Geist
und Gestalt der byzan-
tinischen Liturgie

SOPHIA. Quellen öst-
licher Theologie,
Band 27

336 Seiten, kart.,
39,80 DM
ISBN 3-7902-1450-7

Für die nach tieferer Erkenntnis des Glaubens Suchenden ist dieses Buch geschrieben worden. Es wendet sich an Leser, die erkannt haben, daß das Kennenlernen fremder liturgischer Ausdrucksformen immer auch eine religiöse Bereicherung, ein Zunehmen an Gotteserkenntnis und an Erleben der göttlichen Herrlichkeit ist.

Mit Begeisterung berichten gläubige Menschen von ihren Begegnungen mit dem östlichen Christentum. Woher kommt die Faszination, die vom christlichen Osten ausgeht? Was hofft man, insbesondere in der byzantinischen Kirche und ihrer Liturgie zu finden, was man andernorts vielleicht vergebens sucht? Hat das Interesse an ostkirchlichen Themen vielleicht mit einer gewissen Ratlosigkeit über die Lebens- und Glaubensstile des Abendlandes zu tun?



PAULINUS
VERLAG

